موسوعة المسائل العقدية

تأليف

محمد بن نصر أبي جبل

دار اللؤلؤة

الجزء السابع عاشر

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(باب السمات العامة لفكر المدرسة العقلية الحديثة)

- تقديم العقل على النقل.

- تأويل القرآن مخالفًا بذلك تفسير السلف.

- تأويل الآيات والنصوص بما يتلاءم مع العقل، أو المكتشفات العلمية الحديثة.

-رد الأحاديث التي لا يمكن تأويلها، متوتر أو آحاد، في الصحيحين أو في غيرهما.

-الطعن في الصحابة والتابعين وخصوصا رواة الأحاديث.

-إنكار المعجزات وكثير من الغيبيات كالملائكة والجن والسحر. وهذا أمر طبعي لمن قدم العقل على النقل.

-الدعوة إلى التقارب بين المسلمين والكفار، ووحدة الأديان.

-تقسيم السنة إلى سنة عملية، وسنة غير عملية. فالسنة العملية يؤخذ بها كالعبادات، والسنة غير العملية لا يلتزم الأخذ بها [العصرانيون بين مزاعم التجديد ص٢٢٠]. وسوف يأتي بيانه -إن شاء الله-.

-الدعوة إلى القومية.

-موقفهم من المرأة، الحجاب، تعدد الزوجات.. إلخ.

- بعض رموز المدرسة العقلية الحديثة.

* جمال الدين الأفغاني.(ت ١٣١٤هـ)

* محمد عبده. (ت ١٣٢٣هـ)

* السيد محمد رشيد رضا.(ت ١٣٥٤هـ)[1]

* عبد العزيز جاويش.(ت١٣٤٧)

* أحمد مصطفى المراغي. (١٣٧١هـ)

* محمد فريد وجدي. (ت١٣٧٣هـ)

* عبد القادر المغربي.(ت١٣٧٥هـ)

* محمود شلتوت. (ت١٣٨٣هـ).

وغيرهم.

ثالثًا: العصرانيون (العقلانيون الجدد).

العصرانية: حركة تجديد واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى: داخل اليهودية، وداخل النصرانية وداخل الإسلام أيضًا. إن هذه الحركة التجديدية، عرفت في الفكر الديني الغربي باسم العصرانية) وكلمة عصرانية هنا لا تعني مجرد الانتماء إلى العصر ، ولكنها مصطلح خاص.

(العصرانية في الدين هي أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي، والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة) [انظر: العصرانيون بين مزاعم التجديد: محمد حامد الناصر ص٥-٦].

---

(١) لقد خالف السيد رشيد رضا استاذيه الأفغاني ومحمد عبده في كثير من المسائل، وهذا التحول الذي طرأ في منهجه كان تدريجيًا، حيث كان كلما امتد به العمر يقرب من منهج السلف إلى أن توفاه الله. ولكن بقيت عنده بعض المسائل التي خالف فيها السلف وتابع فيها شيخيه، لا بد من ذكرها وبيان الخطأ فيها ، وسوف نعرض في هذا المبحث شيئًا من كلامه في بعض المسائل التي خالف فيها السلف حسب ما يقتضيه المقام. (انظر للفائدة منهج المدرسة العقلية (١/ ١٨٢)).

يتضح لنا مما سبق أن العصرانية لم تنشأ في ديار الإسلام أول ما نشأت، بل كان لها نشاط في الأديان الكبرى كاليهودية والنصرانية، وهذه الحركة التجديدية قد يُضطر لها في دين حُرف وبُدل وغيرت شرائعه وأبطلت حدوده، أو في دين سيطر عليه (القس أو الحاخام) فكان هو المشرع دون الله؛ لكن الإسلام دينٌ تكفّل الله بحفظ كتابه، فلم تصل إليه أيدي العابثين بالتبديل والتحريف.

والتجديد عند العصرانيين ليس هو التجديد الذي جاءت بذكره الأحاديث عن رسول الله ﷺ-، فشتان ما بين الثرى والثريا-بل هو تجديد آخر. فعن أبي هريرة – رضي الله عنه-عن رسول الله ﷺ قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) [رواه أبو داود ٤٢٩١ وصححه الألباني ٣٦٠٦]. والمراد بالتجديد هو (إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما) وقال المناوي: (يجدد لها دينها، أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذهلهم..) [العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص ٣٥٥-٣٥٦].

ومراد العصرانيون بالتجديد، هو إعادة النظر في أصول الدين وفروعه، في مسلماته وثوابته، والأخذ منه ما يتناسب مع العصر الحاضر، وتأويل ما يقبل التأويل، ورفض ما لا يتماشى مع روح العصر! ولو كان أمرٌ ثابتٌ بالكتاب والسنة أو مجمعًا عليه. كل ذلك بدعوى مسايرة لركب التحضر، والتيسير على الناس، وبما يتناسب مع المدنية والمكتشفات العلمية الحديثة. وكأن المعادلة -عندهم-لا تقبل القسمة على ثلاثة: فإما إخضاع الدين وتطويره لمواكبة التطور والتحضر وللحاق بالدول الصناعية العظمى، أو الالتزام بما كان عليه السلف والجمود عليها، والبقاء في ذيل القائمة مع دول العالم المتخلفة!. ولكن هناك قسمة ثالثة لا يرتضيها دعاة التجديد

وهي: الثبات على ما كان عليه سلفنا الصالح، والنظر في مستجدات العصر، وتنزيلها على الثوابت والأصول، وانتقاء ما يفيد أمة الإسلام من حضارة الغرب (وأسلمتها) لكي تتناسب مع شريعة الإسلام دون أن نطمس هويتنا، ونكون مسخًا مشوهًا، وصورة طبق الأصل لأمة الكفر.

* **السمات العامة لفكر العصرانيين (العقلانيون الجدد):**

-تقديس العقل وتقديمه على النصوص.

-رد الأحاديث الصحيحة في الصحيحين وغيرهما.

-عدم قبول أخبار الآحاد في باب العقائد.

-اضطراب مفهوم الولاء والبراء.

- محاولة تجديد الدين وتنحية الشريعة (علمانية مغلفة).

- تقسيم السنة إلى سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية. محاكاة المدرسة العقلية الحديثة.

- الدعوة إلى وحدة الأديان.

- الطعن في الصحابة والتابعين وخصوصا رواه الأحاديث.

- تزوير التاريخ وتمجيد الشخصيات المنحرفة.

* **بعض رموز الفكر العصراني:**

مالك بن نبي. ومحمد الغزالي. ومحمد فتحي عثمان. ويوسف القرضاوي. وحسن الترابي. ومحمد عمارة. وفهمي هويدي. ومحمد سليم العوّا. وأحمد كمال أبو المجد. وحسن حنفي. وعبد اللطيف غزالي. وجودت سعيد. وخالص جلبي

❋ المآخذ الرئيسة على الاتجاه الاعتزالي قديمًا وحديثًا

* **المأخذ الأول: (تقديس العقل وتقديمه على النقل).**

الناس مع العقل طرفان ووسط؛ فطرفٌ جحدوا العقل وعطلوه. وطرفٌ عظموه وقدسوه وجعلوه حاكمًا على النصوص، فإن وافق النص العقل قُبل وإلا فلا، فإن كان نصًا قرآنيًا خالف عقولهم أولوه وصرفوه عن معناه الحق، وإن كان نبويًا صحيحًا ووجدوا له مخرجًا أولوه وإن لم يستطيعوا لذلك سبيلًا طعنوا فيه وردوه، كذا دون اعتبار للقواعد والأصول الشرعية في التعامل مع النصوص. وأولئك هم المعتزلة وأصحاب المدرسة العقلانية الحديثة والعصرانيون ومن نحا نحوهم أو لف لفهم.

والوسط هم الذين استضاءوا بنور القرآن فأعملوا عقولهم فيما أمروا به من النظر والاعتبار والتدبر والتفكر. قال تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الزخرف:٣]. وقال تعالى: {اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الحديد: ١٧]. وقال تعالى: {يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة: ٢١٩]. وقال تعالى: {قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ} [يونس: ١٠١]. وغير ذلك من النصوص التي تحث العقل على النظر والتفكر، وبذلك يبطل زعم أولئك الذين رموا السلف -أهل الحديث- بأنهم جامدون عند النصوص عطلوا عقولهم من النظر في الأدلة... إلخ. وفات أولئك أن السلف أسعد الناس لأنهم أعطوا العقل حقه وقدروه قدره فلم يغلوا فيه ولم يجفوا عنه. فأعملوا عقولهم في النظر في أمور المعاش، وفي أمور الدين التي تستوجب النظر ولم يتجاوزا بذلك ما حد لهم؛ وهم لما أوقفوها لم يكن بسبب عجزهم عن النظر والإتيان بالمقدمات والنتائج، أو قصورًا في بيانهم. كل ذلك لا يصح؛ بل أيقنوا أن للعقل حدودًا متى ما جاوزها ضل عن صراطه المستقيم وأتى بالطوام والعجائب، فصانوا عقولهم لتصح عقائدهم. فلم يتكلموا في ذات الإله إلا بما ورد إليهم من كتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وعلى آله وسلم. ولم

يعارضوا بعقولهم كتاب ربهم وسنة نبيهم، فإن سلف الأمة كان إذا أعياهم فهم نصٍ لم يحمّلوه ما لا يحتمل، ولم يؤولونه أو يردونه بزعم مخالفته للعقل، بل كانوا يتهمون عقولهم. وما كان مجهولاً عند رجل يكون معلومًا عند آخر، فالنقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح.

- نماذج:

١ - المذهب الحق: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وَمِنْ الْعَجَبِ: أَنَّ أَهْلَ الْكَلَامِ يَزْعُمُونَ أَنَّ أَهْلَ الْحَدِيثِ وَالسُّنَّةِ أَهْلُ تَقْلِيدٍ لَيْسُوا أَهْلَ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ وَأَنَّهُمْ يُنْكِرُونَ حُجَّةَ الْعَقْلِ. وَرُبَّمَا حُكِيَ إنْكَارُ النَّظَرِ عَنْ بَعْضِ أَئِمَّةِ السُّنَّةِ وَهَذَا مِمَّا يُنْكِرُونَهُ عَلَيْهِمْ. فَيُقَالُ لَهُمْ: لَيْسَ هَذَا بِحَقٍّ. فَإِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْحَدِيثِ لَا يُنْكِرُونَ مَا جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ هَذَا أَصْلٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَهُمْ. وَاَللهُ قَدْ أَمَرَ بِالنَّظَرِ وَالِاعْتِبَارِ وَالتَّفَكُّرِ وَالتَّدَبُّرِ فِي غَيْرِ آيَةٍ وَلَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَلَا أَئِمَّةِ السُّنَّةِ وَعُلَمَائِهَا أَنَّهُ أَنْكَرَ ذَلِكَ بَلْ كُلُّهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى الْأَمْرِ بِمَا جَاءَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنْ النَّظَرِ وَالتَّفَكُّرِ وَالِاعْتِبَارِ وَالتَّدَبُّرِ وَغَيْرِ ذَلِك) [الفتاوى (٤/ ٥٦)].

وقال أيضًا: (فلا يعلم حديث واحد على وجه الأرض يخالف العقل، أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع) [درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥٠)].

وقال ابن القيم: (فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصحيح، ورمي بهذه العقول تحت الأقدام، وحطت حيث حطها الله وأصحابها) [مختصر الصواعق المرسلة ص٨٢-٨٣ اختصار الموصلي].

والداعون إلى تمجيد العقل، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلًا، وما كان العقل وحده كافيًا في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل.

٢-المذهب المخالف.

أ-نماذج من كلام رجال المعتزلة الأولى:

قال الزمخشري: (امش في دينك تحت راية السلطان [ويعني بالسلطان: العقل] ولا تقنع بالراوية عن فلان وفلان فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه. وما العنز الجرباء تحت الشمأل-[أي: الريح الباردة]-البليل أذل من المقلد عند صاحب الدليل، ومن تبع في أصول الدين تقليده، فقد ضيع وراء الباب المرتج إقليده [أقليده: المفتاح]). [أطواق الذهب في المواعظ والخطب مقالة٣٧ ص٢٨].

وقال النظام: (إن المكلف – قبل ورود السمع – إذا كان عاقلًا متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال) [الملل والنحل (١/ ٦٠)].

ب-نماذج من كلام رجال المدرسة العقلية الحديثة.

-قال محمد عبده: (ورفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانه بحيث ينتهي إليه أمر السعادة! والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع)[رسالة التوحيد ص٢٥].

-وقال – أيضًا-: (اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلًا ممن لا ينظر إليه! على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل) [الإسلام والنصرانية ص ٥٦].
قلت: وفي حكاية هذا الاتفاق نظر، ولعله يقصد بأهل الملة الإسلامية: المعتزلة والأشاعرة ومن سلك طريقهم. وكثير من أئمة الدين المرضيين عند الموافق والمخالف لا يقدمون عقولهم على كلام نبيهم كأمثال الإمام مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري، وابن المبارك، وابن عيينة، والدارمي،

وغيرهم كثير يصعب حصرهم. فبطل بذا الاتفاق المزعوم.

-وقال السيد محمد رشيد رضا: (ذكرنا في المنار غير مرة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتد بإسلامهم أن الدليل العقلي القطعي إذا جاء في ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل القطعي متعين، ولنا في النقل التأويل أو التفويض وهذه المسألة مذكورة في كتب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلامية في كل الأقطار كقول الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها ❋ أوله أو فوض ورم تنزيها.

[شبهات النصارى وحجج الإسلام: محمد رشيد رضا ص٧١-٧٢ (نقلًا من المدرسة العقلية الحديثة (٢٨٩)]. قلت: ما ذكره رشيد رضا ليس هو الذي عليه أهل السنة عند التحقيق، ومراده بأهل السنة هنا الأشاعرة -بلا شك- ومن لف لفهم. وقوله: (من الفرق المعتد بإسلامهم) فيه مجازفة كبيرة، فعلى كلامه فالسلف الذين يقدمون الدليل السمعي على العقلي عند التعارض، هم من الذين لا يعتد بإسلامهم!، وعند النظر نجد أنه لا تعارض بين دليل سمعي صحيح وبين عقل صريح، كما قرره المحققون من أهل العلم.

ت-نماذج من كلام العصرانيين (العقلانيون الجدد).

يقول حسن حنفي: (إن العقل هو أساس النقل، وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ظهر ذلك عند المعتزلة والفلاسفة ...) ثم قال: (لقد احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص)-عامله الله بما يستحق - [التراث والتجديد (ص ٨٨)].

ويقول محمد عمارة: (إن كون الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية البشرية، إنما يعني بلوغ البشرية سن الرشد، بما يعنيه سن الرشد من رفع وصاية

السماء عن البشر فلم تعد صورة البشر هي صورة الخراف الضالة التي لا غنى لها عن النبي يتلوه النبي كي يصحح لها المسار!) [الإسلام وقضايا العصرص١٥].

ويقول فهمي هويدي: (.. أن الوثنية ليست عبادة الأصنام فقط، ولكن وثنية هذا الزمان صارت تتمثل في عبادة القوالب والرموز، وفي عبادة النصوص والطقوس) [مجلة العدد(٢٣٥) ١٩٧٨م (نقلًا من العصرانيون ص١٧٨)]. قلت: متى كان الاعتصام بالكتاب والسنة وتقديمهما على آراء الرجال وثنية وعبادة أصنام؟!، أ فنقدم كلام هويدي على كلام نبينا-ﷺ- الذي قال: (إن أحسن الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها)[رواه البخاري:٧٢٧٧، ومسلم: ٨٦٧] وقال: (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) [رواه أحمد: ١٦٦٩٥، والترمذي: ٢٦٧٦ وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجة: ٤٢، والدارمي: ٩٥، وأبو داود: ٤٦٠٧ وقال الألباني: صحيح (٣٨٥١)].

- **الآثار المترتبة على تقديم العقل على النقل :**

أ -تأويل النصوص القرآنية التي تخالف المعقول – زعموا-وتحريفها بما يتلاءم مع العقل.

ب – تأويل النصوص النبوية الصحيحة، أو ردها بتضعيفها، أو الطعن في رواتها، أو وصمها بأخبار آحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد!.

ج -اختلاف التأويلات للنصوص وتضاربها أحيانًا، للاختلاف الفطري بين العقول. فبأي عقل نأخذ عنه ديننا وشرعنا، (فَيَا لَيْتَ شِعْرِي بِأَيِّ عَقْلٍ يُوزَنُ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ؟ فَرَضِيَ اللهُ عَنْ الْإِمَامِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ حَيْثُ قَالَ: "أَوَ كُلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ

مِنْ رَجُلٍ تَرَكْنَا مَا جَاءَ بِهِ جِبْرِيلُ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ لِجَدَلِ هَؤُلَاءِ) [الفتاوى (٥/ ٢٦)].

د -الأعراض عن تفسير الصحابة لكلام الله وكلام رسوله ﷺ، والتعلق بشبهة هم رجال ونحن رجال. ولكن شتان ما بين الثرى والثريا، أولئك قومٌ زكاهم الله ورسوله، وعاينوا التنزيل، وشهدوا المشاهد مع رسول الله ﷺ، وهم –مع ذلك– أعلم بمراد الله ورسوله ممن جاء بعدهم.

*** المأخذ الثاني: تفسير القرآن مخالفًا لتفسير السلف، وموافقة للعقل والهوى.**

تفسير القرآن هو حكاية عن مراد الله ﷻ، و السلف كانوا يهابون أن يخوضوا في آيات الله بدون علم، وعنهم في ذلك نقولٌ مشهورة. ولذلك سلكوا في تفسير كلام الله أسلم الطرق وأصحها. قال شيخ الإسلام: (أَصَحَّ الطُّرُقِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِالْقُرْآنِ: فَمَا أُجْمِلَ فِي مَكَانٍ فَإِنَّهُ قَدْ فُسِّرَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَمَا اُخْتُصِرَ مِنْ مَكَانٍ فَقَدْ بُسِطَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَإِنْ أَعْيَاك ذَلِكَ فَعَلَيْك بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهَا شَارِحَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمُوَضِّحَةٌ لَهُ... قال: وَحِينَئِذٍ إذَا لَمْ نَجِدْ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ رَجَعْنَا فِي ذَلِكَ إلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ فَإِنَّهُمْ أَدْرَى بِذَلِكَ لِمَا شَاهَدُوهُ مِنْ الْقُرْآنِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي اخْتَصُّوا بِهَا: وَلِمَا لَهُمْ مِنْ الْفَهْمِ التَّامِّ وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ: لَا سِيَّمَا عُلَمَاؤُهُمْ وَكُبَرَاؤُهُمْ كَالْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْأَئِمَّةِ الْمَهْدِيِّينَ: "مِثْلِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ... ومنهم الحبر عبد الله بن عباس... وقال: [و] إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، ((كمجاهد ابن جبر)) فإنه كان آية في التفسير ... ثم قال: فَأَمَّا " تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ فَحَرَامٌ حَدَّثَنَا مُؤَمَّلٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "((مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ)). [فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٣/ ٣٦٣-٣٧٠)]

والعقلانيون القدماء، وأصحاب المدرسة الحديثة، و العقلانيون الجدد سلكوا في تفسير القرآن خلاف منهج السلف وطريقتهم، فقدموا عقولهم واعتقدوا أولًا، ثم ذهبوا يحرفون الكلم عن مواضعه تارة، ويلوون أعناق النصوص تارة أخرى حتى توافق ما اعتقدوه بعقولهم وآرائهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في المعتزلة القدماء-ومن بعدهم على آثارهم -: (وَالْمَقْصُودُ أَنَّ مِثْلَ هَؤُلَاءِ اعْتَقَدُوا رَأْيًا ثُمَّ حَمَلُوا أَلْفَاظَ الْقُرْآنِ عَلَيْهِ وَلَيْسَ لَهُمْ سَلَفٌ مِنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ وَلَا مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ لَا فِي رَأْيِهِمْ وَلَا فِي تَفْسِيرِهِمْ وَمَا مِنْ تَفْسِيرٍ مِنْ تَفَاسِيرِهِمْ الْبَاطِلَةِ إلَّا وَبُطْلَانُهُ يَظْهَرُ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ ...)[الفتاوى (١٣/ ٣٥٨)].

*** نماذج من التأويل والتحريف عند العقلانيين:-**

أ-العقلانيون القدماء (المعتزلة).

-أولوا قوله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة} [القيامة: ٢٢-٢٣] إلى أن النظر يكون بذلك إلى الثواب لا إلى الله ﷻ، وقالوا في تفسيرها: أي منتظرة ثواب ربها. مخالفين بذلك ظاهر الآية، ومقتضى اللغة العربية، وتفسير السلف لهذه الآية. [انظر تفسير القرطبي للآية ٢٣ من سورة القيامة].

- وحرفوا كلام الله في قوله: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥]. فقالوا: استوى: أي استولى وملك وقهر[انظر فتاوى ابن تيمية (٥/ ١٤٣)]. منكرين بذلك علوه على خلقه واستواءه على عرشه استواءً يليق بجلاله وعظمته.

- وكذا تحريفهم للفظ الجلالة في قوله تعالى: {وكلم اللهُ موسى تكليمًا} [النساء: ١٦٤]. بنصب لفظ الجلالة، حتى ينفوا عن الله صفة التكليم [انظر تفسير ابن كثير عند آية ١٦٤]. ومن أجمل ما ورد في الرد عليهم أن بعض المعتزلة قرأ على

بعض القراء هذه الآية بنصب الجلالة فقال له: (يا ابن اللخناء كيف تصنع بقوله تعالى: {فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه} يعني أن هذا لا يحتمل التأويل أو التحريف) [تفسير ابن كثير. النساء١٦٤].

ب- المدرسة العقلانية الحديثة.

-في قوله تعالى: {وفرعون ذي الأوتاد} [الفجر: ٣] قال محمد عبده: (وفرعون هو حاكم مصر الذي كان في عهد موسى عليه السلام، وللمفسرين في الأوتاد اختلاف كبير وأظهر أقوالهم ملاءمة للحقيقة أن الأوتاد المباني العظيمة الثابتة، وما أجمل التعبير عما ترك المصريون من الأبنية الباقية بالأوتاد! فإنها هي الأهرام، ومنظرها في عين الرائي منظر الوتد الضخم المغروز في الأرض، بل إن شكل هياكلهم العظيمة في أقسامها شكل الأوتاد المقلوبة!، يبتديء القسم عريضًا وينتهي بأدق مما ابتدأ، وهذه هي الأوتاد التي يصح نسبتها إلى فرعون على أنها معهودة للمخاطبين) [تفسير جزء عم: محمد عبده ص٨٤]. قلت: لا شك أن القرآن تكلم عن بعض الظواهر الكونية، فهذه نثبتها لأن القرآن أشار لها وتكلم عنها؛ لكن أن نتكلف في ربط آيات القرآن بما نشاهده في عالمنا أو بما يستجد من مخترعات، فهذا خطأ شنيع يرتكب في حق تفسير كلام الله، وكون المرء يقول المراد بالأوتاد هي الأهرامات، كأنه يقول ربنا جل في علاه يقصد هذا ويريد هذا، فالكلام في التفسير دقيقٌ جدًا وخطرٌ جدًا. وقد جنح لمثل ذلك بعض المفسرين من المتأخرين فأصبحوا يتكلفون في ربط القرآن بالظواهر الكونية والطبيعية والمخترعات الحديثة، وفاتهم أن المقصود الأعظم من الكتاب العزيز أنه كتاب هداية، وتشريع، لا كتاب فلك!.

- وفي قوله تعالى: {إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين} [الأنفال: ٥]. يقول السيد رشيد رضا في تفسيره لهذه الآية: (إن

هذا الإمداد روحاني يؤثر في القلوب فيزيد من قوتها المعنوية) وفي موضع آخر قال: (وظاهر نص القرآن أن إنزال الملائكة وإمداد المسلمين بهم فائدته معنوية كما تقدم وأنهم لم يكونوا محاربين) [تفسير المنار ٢/ ٥٦١)]. قلت: ولا شك أن وصف إمداد الله المؤمنين بالملائكة إمدادًا روحانيًا يؤثر في القلوب، تأويلًا باطلًا يخالف ظاهر النص، والأحاديث الصحيحة التي ذكرت نزو ل الملائكة يوم بدرٍ وقتالها مع المسلمين، ومخالفين بذلك تفسير السلف.

- وفي قوله تعالى: {أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور}[الملك: ١٦]. قال عبد القادر المغربي في تفسيره (جزء تبارك): (من في السماء هو الله تعالى، ولكن قام البرهان العقلي على أن الإله الأزلي خالق الكل وضابط الكل لا يتصور أن يكون مستقرًا في مكان، فوجب إذن صرف الآية عن ظاهرها، وحملها على معنى يلتحم مع ما أثبته العقل وقام عليه البرهان ...) [تفسير جزء تبارك ص٩ (المدرسة العقلية الحديثة ص٢٩٦)].

ت- العصرانيون (العقلانيون الجدد).

-يقول الترابي: (وعلينا أن ننظر في أصول الفقه الإسلامي، وفي رأيي أن النظرة السليمة لأصول الفقه، تبدأ بالقرآن الذي يبدوا أننا محتاجون فيه إلى تفسير جديد، فإذا قرأتم التفاسير المتداولة بيننا تجدونها مرتبطة بالواقع الذي صيغت فيه. كل تفسير يعبر عن عقلية عصره، إلا هذا الزمان، لا نكاد نجد فيه تفسيرًا عصريًا شافيًا) [تجديد الفكر الإسلامي: ص٢٥-٢٦(العصرانيونص٢١٩)]. قلت: التفسير الذي يريده الترابي هو التفسير بالأهواء. فإن كان يريد بالتفسير الجديد تغييرٌ في طريقة العرض والتقديم مع الإبقاء على كلام السلف في تفسير الآيات فهذا لا بأس به بل ومرغبٌ فيه كما هو الحال في تفسير (أيسر التفاسير) لأبي بكر الجزائري، حيث يقسم

كل مبحث قرآني إلى معاني الكلمات، والهداية من الآيات، والشرح.. إلخ. وإن كنتُ أعلم أن الترابي لا يريد هذا، لجنوحه إلى التجديد بمعناه الآخر وهو: تنزيل الآيات وتأويلها بما يتناسب مع العصر الحديث، ولو أدى الأمر إلى مخالفة نهج السلف، وإجماع المسلمين.

- **الآثار المترتبة على تفسير القرآن خلاف تفسير السلف ومنهجهم**.

أ -الإعراض عن النصوص الأخرى المفسرة للآيات، فالقرآن يفسر بعضه بعضًا، وكذا السنة تفصل ما أُجمل وتشرحها. والاستغناء عن هذا المنهج يوجب الخطأ في تفسير الآيات.

ب -خفاء الحق على أهل القرون المفضلة ومن بعدهم من أهل العلم، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

ج - تباين التفسير واختلافه من مفسر لآخر؛ لاختلاف العقول والمدارك. وهذا يوقع الأمة في حرج ومشقة، والأمر لا يقف عند مواطن الاجتهاد؛ بل المسلمات والثوابت خاضعة هي الأخرى تحت ميزان العقل.

د -تكلّف المفسرين المتأخرين في ربط أي إشارة -ترد في القرآن الكريم- بالمخترعات الحديثة، والظواهر الكونية الحادثة.

س -تحريف النصوص والآيات لكي لا تصادم ما هم عليه من البدع والاعتقادات، كتحريفهم لمعنى الاستواء، وكلام الله لموسى عليه السلام ... إلخ.

* **المأخذ الثالث: رد الأحاديث الصحيحة والطعن في الرواة**.

وقف (أهل الأهواء) العقلانيون -قديمًا وحديثًا- من السنة النبوية الصحيحة موقفًا مشينًا، وذلك لأن كثيرًا من الأحاديث الصحيحة تقتلع أصولهم من جذورها، وتفسد عليهم منهجهم الذي أصلوه وبنوا عليه طريقتهم. ولذلك سلكوا في رد

الأحاديث الصحيحة التي خالفتها عقولهم المريضة طرقًا مختلفة.

فأول شيءٍ يؤولون الحديث بما يوافق أهوائهم وعقولهم، فإن أعياهم تأويل الحديث ولم يجدوا إلى ذلك سبيلًا، لجئوا إلى رد الحديث، فإن كان غير متواتر استراحوا وقالوا: هذا خبر آحاد ظني لا نقبله مطلقًا، وهؤلاء هم المعتزلة القدماء، و المعتزلة الحديثة والمعاصرة، قصروا قبول خبر الآحاد على الأحكام دون العقائد، وليس لديهم على هذا التفريق دليل صحيح، وهم مع ذلك تراهم لا يلتزمون بهذا التأصيل الذي أصلوه في خبر الآحاد، فحتى الأحكام يردون بعض الأحاديث الظنية! فعاد الأمر إلى الهوى وتحكم العقل.

ولا يعنيهم بعد ذلك أن يكون في الصحيحين أو في غيرهما من كتب الحديث، وإن كان متواترًا بحثوا في سنده، فإن كان أحد رواته قد روى شيئًا من الإسرائيليات ردوا حديثه لأنه قد يكون مأخوذًا من التوراة، أو بحثوا في سيرة رواته علّهم يجدون قشة يتعلقون بها للطعن بهم حتى يردوا الحديث. وقد تطاول العقلانيون قديمًا وحديثًا على الصحابة وخصوصًا رواة الأحاديث، ونالوا من عرضهم وكذبوهم، معرضين بذلك عن تزكية الله لهم وثناء رسول الله ﷺ عليهم. وهم – أي العقلانيين – سلكوا هذا السبيل لكي يسهل عليهم رد الحديث، فإذا طُعن في الراوي في أمانته وصدقه وعدله، كان ذلك مدخلًا لرد مروياته.

وأهل الحديث بذلوا جهودًا مضنية في تدوين الحديث، وضبط ألفاظه، وبيان حال نقلته جرحًا وتعديلًا، وبيان العلل التي يرد بها الحديث سواء في سنده أو متنه، وصنفوا في ذلك التصانيف الكثيرة المشهورة، ووضعت كتب الجرح والتعديل، وغير ذلك من الكتب التي جعلت بعض المستشرقين يعترف بحسن صناعة أهل الحديث ودقتهم وضبطهم وحسن تواليفهم. ووصف طريقتهم يطول ليس هذا محله، وإنما

مرادنا هو بيان أن رد العقلانيون للحديث ليس من قبيل التحقيق العلمي –الذي يدعونه – بل هي أهواء تعلقت بها قلوبهم فأعمتهم عن رؤية الحق – نسأل الله العافية–.

*** نماذج: -**

١ - المذهب الحق:

قَالَ –شيخ الإسلام ابن تيمية–: (ومن المعلوم: أن أهل الحديث والسنة أخص بالرسول وأتباعه. فلهم من فضل الله وتخصيصه إياهم بالعلم والحلم وتضعيف الأجر ما ليس لغيرهم كما قال بعض السلف: "أهل السنة في الإسلام كأهل الإسلام في الملل". فهذا الكلام تنبيه على ما يظنه أهل الجهالة والضلالة من نقص الصحابة في العلم والبيان أو اليد والسنان. وبسط هذا لا يتحمله هذا المقام. والمقصود: التنبيه على أن كل من زعم بلسان حاله أو مقاله: أن طائفة غير أهل الحديث أدركوا من حقائق الأمور الباطنة الغيبية في أمر الخلق والبعث والمبدأ والمعاد وأمر الإيمان بالله واليوم الآخر وتعرف واجب الوجود والنفس الناطقة والعلوم والأخلاق التي تزكو بها النفوس وتصلح وتكمل دون أهل الحديث فهو –إن كان من المؤمنين بالرسل – فهو جاهل فيه شعبة قوية من شعب النفاق وإلا فهو منافق خالص من الذين {وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون} وقد يكون من {الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم} ومن {والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد} . وقد يبين ذلك بالقياس العقلي الصحيح الذي لا ريب فيه –وإن كان ذلك ظاهرا بالفطرة لكل سليم الفطرة –فإنه متى كان الرسول أكمل الخلق وأعلمهم بالحقائق وأقومهم قولا وحالا: لزم أن يكون أعلم الناس به أعلم

الخلق بذلك وأن يكون أعظمهم موافقة له واقتداء به أفضل الخلق) [الفتاوى (٤/ ١٤٠)].

- وقال أبو زرعة الرازي: (إذا رأيت الرجل ينتقص أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق، وذلك لأن الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى ذلك إلينا كله الصحابة، وهؤلاء – أي الزنادقة ومن سار على نهجهم-يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى وهم زنادقة).

٢- المذهب المخالف: -

العقلانيون القدماء (المعتزلة).

-روى البخاري ومسلم وأحمد: (ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخًا من مس الشيطان غير مريم وابنها). قال الزمخشري: (وما يروى من الحديث ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخًا من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها فالله أعلم بصحته، فإن صح فمعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما كانا معصومين، وكذلك من كان في صفتهما..[قال:] واستهلاله صارخًا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه..[ثم قال:] وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا، ولو سلط إبليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخًا وعياطًا مما يبلونا به من نخسه) [تفسير الكشاف: (١/ ٣٨٥-٣٨٦)].

-وقال عمرو بن عبيد-: (والله لو أن عليًا وعثمان وطلحة والزبير، شهدوا عندي على شراك نعل ما أجزته)، وقال عن سمرة بن جندب رضي الله عنه: (ما تصنع بسمرة قبح الله سمرة!) [تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي (١٢/ ١٧٦-١٧٨) نقلًا من (العصرانيون...) ص ١٧)] [وللاستزادة انظر على سبيل المثال: الفرق بين الفرق

١٤٧-١٤٩)].

ب- المدرسة العقلانية الحديثة.

-قال محمد عبده-عن حديث سحر لبيد بن الأعصم رسول الله ﷺ-: (وعلي أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل) [تفسير جزء عم: محمد عبده ص ١٨٦]. قلت: قوله: رد الأحاديث والاقتصار على القرآن موافق لما أخبر عنه رسول الله ﷺ، قال: (ألا إني أوتيت هذا الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ... الحديث) [رواه أبو داود: ٤٦٠٤ وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود: صحيح (٣٨٤٨)]

-وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (وإن في البخاري أحاديث في أمور العادات والغرائز، ليست من أصول الدين ولا فروعه ... وأنه ليست من أصول الإيمان، ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري، مهما يكن موضوعه) [مجلة المنار: مجلد (٢٩) ص ١٠٤].

-وقال عن كعب الأحبار-الذي سماه بركان الخرافات!-: (كعب الأحبار الذي أجزم بكذبه، بل لا أثق بإيمانه) [تفسير المنار مجلد (٢٧) ص ٦٩٧]. قلت: كعب الأحبار أخرج له مسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي في كتبهم، واتهامه بتعمد الكذب يطعن في نقل أئمة الحديث عنه؟!. فكيف يصح لنا بعد ذلك أن نأخذ عنهم وهم يروون عن كذابين يتعمدون الكذب!، لا نظن بهم ذلك إلا أن يذكروا في رواية – حاشا مسلم-تكون للاعتضاد، فهذا قد تجده.

- قيل لمحمود أبو رية: كيف تنكر حجية السنة وأنت تستدل على ما ذهبت إليه

بأحاديث منها؟ فأجاب: (أن الأحاديث التي أوردها في سياق كلامي للاستدلال بها على ما أريد في كتابي إنما أسوقها لكي نقنع من لا يقنع إلا بها على اعتبار أنها عنده من المسلمات التي يصدقها ولا يماري فيها) [أضواء على السنة المحمدية ص٣٣ (نقلًا من منهج المدرسة العقلية (٢/ ٧٤٧)].

ت-العصرانيون (العقلانيون الجدد).

-يقول الشيخ محمد الغزالي: (إن ركامًا من الأحاديث الضعيفة ملأ آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، وركامًا مثله من الأحاديث التي صحت، وسطا التحريف على معناها، أو لا بسها، كل ذلك جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة، وقد كنت أزجر بعض الناس عن رواية الحديث الصحيح، حتى يكشفوا الوهم عن معناه، إذا كان هذا الوهم موهمًا، مثل حديث: (لن يدخل أحد الجنة بعمله). إن طوائف من البطالين والفاشلين، وقفت عند ظاهره المرفوض) [السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص١١٩ (نقلًا من العصرانيون ص٢٢٦)]. قلت: نحن نوافق الشيخ على أن ركامًا من الأحاديث الصحيحة التي صحت وسطا التحريف على معناها، ولدينا شواهد على ذلك مثل: حديث الذباب: والكلب الأسود شيطان، فالشيخ يخرجها عن ظاهرها ويصرفها عن معناها الحق، وعلة ذلك عندهم: أن العقل يأبى ذلك!.

-وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة). قال القرضاوي: هذا مقيد بزمان الرسول ﷺ الذي كان الحكم فيه للرجال استبداديًا، أما الآن فلا!!.

-وقال: في تأويل الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن قالت يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل

وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين) [رواه البخاري: (٣٠٤) مسلم: (٨٠) وغيرهما].

قال: (إن ذلك كان من الرسول ﷺ على سبيل المزاح!) [المصدر السابق].

قلت: وفي ظني أن القرضاوي ما كان ليؤول الحديث تأويلًا مخالفًا لتفسير رسول الله ﷺ إلا هربًا من القول بأن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، فهو من دعاة تحرير المرأة. وإني أرى بأن القرضاوي قد غامر في هذا.

-الآثار المترتبة على رد الحديث الصحيح، والطعن في الرواة.

١-إنكار حجية السنة تعطيل للشريعة، والاقتصار على القرآن في إقامة الدين سبيل الملحدين. والله ﷻ يقول في كتابه: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزل إليهم ولعلهم يتفكرون} [النحل: ٤٤]. وقال: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} [الحشر:٧]. وقال ﷺ: (ألا إني أوتيت هذا الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ... الحديث) [رواه أبو داود: ٤٦٠٤ وقال الألباني في صحيح سنن أبي داود: صحيح (٣٨٤٨)].

٢-الطعن في نقلة الحديث سبيل لرد الحديث، فإذا أُتهم الراوي بالكذب وقلة الديانة، سهُل عليهم بعد ذلك رد مروياته، وهي طريقة أهل البغي والعدوان. فنيل من أبي هريرة، وسمرة بن جندب، وعمرو بن العاص، -رضي الله عنهم – وغيرهم من التابعين وتابع التابعين. والعجب يأخذك إذا علمت بأن الله زكاهم في كتابه – أعني الصحابة-ورسوله ﷺ أثنى على أصحابه في أحاديث كثيرة، فبكلام من نأخذ؟. لا شك أن كلام أولئك الزنادقة والضلال من المعتزلة ومن سار على نهجهم مطروح وموضوع تحت الأقدام.

*** المأخذ الرابع: أخبار الآحاد وموقف المعتزلة القديمة والحديثة منها.**

لما كانت المعتزلة تنكر وتنفي صفات الله ﷻ، وكانت أكثر أحاديث الصفات جاءت عن طريق أخبار الآحاد، اضطر المعتزلة-العقلانيون القدماء-إلى إيجاد مخرج يخلصهم مما وقعوا فيه، فلم يجدوا بد من إنكار حجية خبر الواحد، فردوا لأجل ذا أخبار الآحاد وقالوا إنها أخبار ظنية لا يجوز الاحتجاج بها في المسائل القطعية!.

وخفف الوطأة قليلًا رجال المدرسة العقلية الحديثة، والعقلانيون الجدد، ففرقوا بين الأحكام والعقائد، فيقبل خبر الواحد في الأحكام لا في العقائد. وهذا التفريق حادث لم يعرف في الشريعة إلا من طريق الأشاعرة، فهم أرادوا التوسط بين قول أهل السنة والمعتزلة، فوقعوا بقولهم هذا في تناقضات عديدة [انظر موسوعة أهل السنة: للشيخ عبد الرحمن دمشقية (١/ ٥٥٢)].

وأما أهل السنة والجماعة فإنهم إذا صح الخبر عندهم قبلوه وعملوا به مطلقًا، ولا فرق عندهم بين الأحكام والعقائد. وذكر الأدلة على حجية خبر الواحد يطول وفيه أُلفت المصنفات الكثيرة فمن أراد الاستزادة فليرجع إليها.

نماذج:-

المذهب الحق:

روى البيهقي عن إسحاق بن راهويه قال: (دخلت على عبد الله بن طاهر فقال لي: يا أبا يعقوب. تقول إن الله ينزل كل ليلة؟. فقلت: أيها الأمير: إن الله تعالى بعث إلينا نبيًا نقل إلينا عنه أخبارًا، بها نحلل الدماء وبها نحرم، وبها نحلل الفروج وبها نحرم، وبها نبيح الأموال وبها نحرم، فإن صح ذا صح ذاك، وإن بطل ذا بطل ذاك) [رواه البيهقي في الأسماء والصفات ٥٦٨(نقلًا من الموسوعة (١/ ٥٢٢)].

وقال ابن حزم: (إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري ذلك على كل فرقة.. حتى حدث متكلموا المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك) [الأحكام (١/ ١٠٢)].

وقال عبد القاهر البغدادي: (وكان الخياط -[أحد رموز المعتزلة]-مع ضلالته في القدر، وفي المعدومات منكر الحجة في أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلا إنكار أكثر أحكام الشريعة، فإن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد [الفرق بين الفرق ص ١٨٠].

وقال أبو المظفر السمعاني: (إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ ورواه الأئمة الثقات، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا عامة قول أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة، وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به، شيء اخترعه القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، ولو أنصف الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد يوجب العلم، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد) [رسالة الانتصار لأهل السنة اختصرها السيوطي في صون المنطق والكلام ص ١٦٠-١٦١].

وقال الشيخ الألباني رَحِمَهُ اللهُ: (إن القول بأن أحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في العقيدة قول مبتدع محدث، لا أصل له في الشريعة الإسلامية الغراء، وهو غريب عن هدي الكتاب وتوجيهات السنة، ولم يعرفه السلف الصالح رضوان الله عليهم ... وإنما قال هذا القول جماعة من علماء الكلام وبعض من تأثر بهم من علماء الأصول من

المتأخرين، وتلقاه عنهم بعض الكتاب المعاصرين بالتسليم دون مناقشة ولا برهان.. وإذا أُخذ بهذا القول، يستلزم رد مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة عنه ﷺ لمجرد كونها في العقيدة) [حديث الآحاد حجة بنفسه].

٢- المذهب المخالف:

أ- المعتزلة (العقلانيون القدماء).

-قال أبو الحسين البصري المعتزلي: (إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها في توحيد الله وعدله) وقال: (لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم) [المعتمد (٢/ ٥٧٨) تحقيق: محمد حميد الله].

-وقال أبو الهذيل العلاف: (إن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الله الأنبياء عليهم السلام، وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفسًا، فيهم واحد من أهل الجنة، أو أكثر ... [وقال:] أن خبر دون الأربعة لا يوجب حكمًا، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم، وخبر العشرين إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة). وعلّق عبد القاهر على ذلك: (ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها) [الفرق بين الفرق: ص١٢٧-١٢٨].

ب-المدرسة العقلية الحديثة.

قال محمد عبده: (وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: {وإن الظن لا يغني

من الحق شيئًا} . كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا) [تفسير المنار(٣/ ٢٩٢)].

وقال رشيد رضا –في معرض رده على أحد دعاة النصارى-: (فإن كان أراد بأركان الشريعة، أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمنًا، فقد علمت أنه لا يتوقف شيء منها على خبر الآحاد) [مجلة المنار: مجلد (١٩) ص ٢٩].

ت- العصرانيون (العقلانيون الجدد).

قال الشيخ محمد الغزالي: (إن العقائد: أساسها اليقين الخالص الذي لا يتحمل أثارة من شك، وعلى أي حال فإن الإسلام تقوم عقائده على المتواتر النقلي، والثابت العقلي، ولا عقيدة لدينا تقوم على خبر واحد، أو تخمين فكر) [السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص٦٦(نقلًا من (العصرانيون...) ص٢٢٨)].

-وقال محمد عمارة-في حديث افتراق الأمة -: (إنه ككثير من الأحاديث المشابهة، حديث آحاد وليس بالمتواتر، فأحاديث الآحاد وإن جاز أن نأخذ بها في الأمور العملية فإنها غير ملزمة في الاعتقادات) [الإسلام وفلسفة الحكم: ١١٨].

- الآثار المترتبة على رد خبر الواحد.

-رد الغالبية العظمى من حديث رسول الله ﷺ، لأن المتواتر المنقول لنا من السنة قليل.

-تعطيل كثير من أحكام الشريعة، لأن كثيرًا منها تستند إلى خبر الواحد.

-رد كثير من أحاديث البخاري ومسلم، مع إتقانهما لما يرويانه وتلقي الأمة لكتابيهما بالقبول، وفي ردهم لهذه الأحاديث تسفيه لعلماء الإسلام ومحدثيهم جيلًا بعد جيل وتضليلهم والأمة لا تجتمع على ضلالة.

*** المأخذ الخامس: تقسيم السنة إلى عملية وغير عملية أو سنة تشريعية وغير تشريعية.**

أحدث هذا التقسيم أصحاب المدرسة العقلية الحديثة فقسموا السنة إلى سنة عملية وسنة غير عملية -قولية-، وتابعهم على ذلك العصرانيون وسموها: سنة تشريعية وسنة غير تشريعية. وخلاصة هذا التقسيم هو جعل النصوص النبوية على قسمين من حيث الإلزام والأخذ بها. فالصلاة والزكاة والحج وسائر العبادات وقضايا العقيدة الأساسية من السنة العملية أو التشريعية -كما يسميها العصرانيون-، فهذه يوجبون الأخذ بها. والأحاديث التي تتحدث عن الخلاقة والقضاء ونحوهما -غير العبادات-هي من قبيل السنة غير العملية-القولية-أو غير التشريعية -كما يسميها العصرانيون-، وهذه عندهم لا يلزم الأخذ بها وهي ليست من الشرع بلازم كقول بعضهم!. [انظر العصرانيون ص٢٢١-٢٢٤].

ولم يكن ذلك معروفًا عند المعتزلة القدماء، فهم وإن كانوا جميعًا يشتركون في تقديم العقل على النص. إلا أن المعتزلة كانوا أكثر جرأة من اتباعهم، فإذا خالف النص أصولهم ردوه بالحجج السالفة الذكر. أما أصحاب المدرسة الحديثة والعصرانيون فهم كانوا أضعف وأخوف، فكانوا يتسترون بهذا التقسيم الحادث لإضفاء الشرعية على عقولهم وتحكمها في النصوص، والتلبيس على عامة الناس، والأمن من ردود أهل العلم عليهم لو أنهم طرحوا النصوص وأعملوا العقول. ولعلك تلحظ أوجه التشابه بين هذا التقسيم الحادث، وبين تقسيم الأشاعرة -الحادث- في قبول حديث الآحاد بين العقائد والأحكام. وهنا -من وجه آخر-يردون الأحاديث الصريحة الصحيحة بدعوى أنها تندرج تحت السنة غير التشريعية؛ والسنة غير التشريعية عندهم لا يلزم الأخذ بها.

ونتيجة هذا التقسيم وحاصله :

(١) رد الأحاديث الصحيحة التي تخالف عقولهم وأهوائهم.

(٢) التشابه الكبير بينه وبين العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، فهي علمانية مغلفة بأسلوب علمي.

- **نماذج: -**

١- **المذهب الحق: -**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (الحديث النبوي هو عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدث به عنه بعد النبوة: من قوله وفعله وإقراره؛ فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة. فما قاله إن كان خيرا وجب تصديقه به وإن كان تشريعا إيجابا أو تحريما أو إباحة وجب اتباعه فيه؛ فإن الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله ﷻ فلا يكون خبرهم إلا حقا وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبئ الناس بالغيب والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه [وقال]: ...ولهذا كان كل ما يقوله فهو حق. وقد روي أن {عبد الله بن عمرو كان يكتب ما سمع من النبي ﷺ فقال له بعض الناس إن رسول الله ﷺ يتكلم في الغضب فلا تكتب كلما تسمع فسأل النبي ﷺ عن ذلك فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حق -يعني شفتيه الكريمتين -} [وقال]: ...المقصود: أن حديث الرسول ﷺ إذا أطلق دخل فيه ذكر ما قاله بعد النبوة وذكر ما فعله؛ فإن أفعاله التي أقر عليها حجة لا سيما إذا أمرنا أن نتبعها كقوله: {صلوا كما رأيتموني أصلي وقوله: لتأخذوا عني مناسككم} وكذلك ما أحله الله له فهو حلال للأمة ما لم يقم دليل التخصيص؛ ولهذا قال: {فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا} ولما أحل له الموهوبة

قال: {وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين} . ولهذا كان النبي ﷺ إذا سئل عن الفعل يذكر للسائل أنه يفعله ليبين للسائل أنه مباح وكان إذا قيل له: قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: {إني أخشاكم لله وأعلمكم بحدوده} [وقال:] ...والمقصود: أن جميع أقواله يستفاد منها شرع وهو {ﷺ لما رآهم يلقحون النخل قال لهم: ما أرى هذا -يعني شيئا -ثم قال لهم: إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب على الله} وقال: {أنتم أعلم بأمور دنياكم فما كان من أمر دينكم فإلي} وهو لم ينههم عن التلقيح لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم كما غلط من غلط في ظنه أن (الخيط الأبيض) و (الخيط الأسود) هو الحبل الأبيض والأسود.) [الفتاوى (١٨/ ٦-١٢)].

-وقال الأمين الحاج محمد أحمد: (وإن شبهة تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية-[ومثلها تقسيم السنة إلى عملية وغير عملية] – من أخبث الشبه التي رفعها أدعياء التجديد المتخلفون من العصرانيين... ثم قال: وهذه الشبهة دعوة صريحة إلى رد السنن، وترك العمل بها، والتحاكم إليها، ثم إلى تفسير القرآن بالتفسيرات الشاذة التي توافق أهواءهم، ثم إلى تركه وراءهم ظهريًا. وهي تجعل الفارق بين العلمانيين والعصرانيين شعرة دقيقة، يقعون بعدها على أم رؤوسهم في براثن العلمانية، إن لم يكونوا قد انحدروا في دركها بعد) [مناقشة هادئة لبعض أفكار الترابي: ص٧٩ ومابين المعقوفتين تصرف مني].

٢- المذهب المخالف: -

أ- المدرسة العقلانية الحديثة:

-يقول علي عبد الرزاق-(إذا تأملت، وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي ﷺ والمسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل

من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزء يسيرًا مما يلزم الدولة المدنية من أصول سياسية وقوانين، أن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هي شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا فذلك مما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه الرسول) [الإسلام وأصول الحكم ص١٧٠]. قلت: وما ذا نسمي حروبه ﷺ للكفار، ومخاطبته لعظماء الأرض في ذلك الزمن، وبيانه لأحكام أهل الذمة ومعاملتهم، وأخذ الجزية ممن أداها، ووصاياه لقادة الجيوش عند الغزو... إلخ مما يجعل المنصف يجزم بأن هذا ما هو إلا سياسة وإدارة لدفة الحكم. وقوله: (وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزء يسيرًا مما يلزم الدولة المدنية من أصول سياسية وقوانين) فهو قد أوتي قبل سوء فهمه، وإلا فإنه يتعذر الإحاطة على جميع ما تحتاجه الدولة في تنظيمها وإصلاح شئونها؛ ولكن الشريعة تضع الكليات والأصول، فتُدرج الجزئيات والتفاصيل الدقيقة والفروع وما يستجد من أحداث، تحت هذه الكليات والأصول؛ وهذا هو الأليق بشريعة الإسلام الخالدة إلى قيام الساعة.

-ويقول محمد أحمد خلف الله: (إن رياسة الخلفاء الراشدين للدولة العربية! لم تكن دينية بحال من الأحوال وإنما كانت مدنية صرفه) وقال: ... والقرآن الكريم قد أعرض إعراضًا تامًا عن الحديث في أي نظام أساسي للدولة العربية الإسلامية وترك أمر ذلك للمواطنين! يقررون ما يشاؤون!) [القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة ص ٧٨،٧٩].

ب- العصرانيون (العقلانيون الجدد)

-يقول محمد عمارة: (وأن ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة جميعها وشئون الدنيا كلها فهو ليس دينًا، فإنه كان، وحتى العهد النبوي، موضوعًا للشورى والرأي والاجتهاد والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل) [الإسلام والسلطة الدينية ص ١٠٤].

-ويقول الدكتور العوّا: (ويلاحظ كون أغلب تصرفات الرسول مبناه على التبليغ قول قد يصل الباحث إلى خلافه عند إمعان النظر في الصحيح من سنة رسول الله ﷺ، بل الذي يغلب على الظن أن أغلب المروي عنه ﷺ في شؤون الدنيا – خارج نطاق العبادات والمحرمات-ليس من الشرع بلازم!) [مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي اكتوبر ١٩٧٤ ص ٤٨ (نقلًا من (العصرانيون...) ص٢٢٣)].

*** الآثار المترتبة على تقسيم السنة إلى عملية وغير عملية، أو تشريعية وغير تشريعية:**

-الإعراض عن كثير من الأحاديث الصحيحة التي تندرج تحت السنة غير العملية وغير التشريعية، وعدم الأخذ بها كشرع ملزم.

-أن طريق هذا التقسيم سيؤدي بمعتقديه ولا محالة إلى الوقوع في براثن العلمانية المقيت.

-إضفاء الشرعية على العقل وجعله حاكمًا في تقرير الأحكام وسن القوانين في مسائل الخلافة والقضاء وغيرها من المسائل التي لا تندرج تحت السنة التشريعية.

*** المأخذ السادس: إنكار المعجزات.**

المعجزات أمورٌ خارقة للعادة، تكون للأنبياء والرسل، يؤيد الله بها دعوتهم للدلالة على صدق رسالتهم ونبوتهم. وتطلق المعجزة عادةً على خوارق العادات التي تجري على أيدي الأنبياء، كانجاء الله لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وكون النار بردًا وسلامًا

عليه، وإبراء عيسى عليه السلام للاكمه والأبرص -بإذن الله- وإحياء الموتى -بإذن الله-، وانقلاب عصا موسى عليه السلام حيةً تسعى بعد أن كانت جمادًا لا حراك بها، ولنبينا- عليه أفضل الصلاة والسلام- معجزاتٌ كثيرةٌ جدًا كنبع الماء بين يديه، وتسبيح الطعام وهو يؤكل، وانشقاق القمر، وغيرها كثير، والمعجزة الكبرى لنبينا ﷺ هو القرآن العظيم -كلام الله— وهو باقٍ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولقد اضطربت اتجاهات التيار العقلاني قديمًا وحديثًا في إثبات المعجزات وتقريرها، وحُق لها أن تضطرب، لأن المنبع الذي تستقي منه أصولها ليس الكتاب والسنة، بل الأهواء وآراء الرجال. فجمهور المعتزلة الأولى على إثبات المعجزات، قال شيخ الإسلام: فقالت طائفة -[أي: المعتزلة]- لا تخرق العادة إلا لنبي [النبوات: ١/ ١٢٩)]. وقال القاضي عبد الجبار: (إن العادة لا تخرق إلا عند إرسال الرسل. ولا تنخرق لغير هذا الوجه؛ لأن خرقها لغير هذا الوجه يكون بمنزلة العبث) [المغني: (١٥/ ١٨٩) (نقلًا من النبوات:١/ ١٢٩) حاشية]. ومع أن طائفة منهم أثبتوا المعجزات إلا أنهم أثبتوها على أن خوارق العادات لا تكون إلا للأنبياء فقط. وهم مع ذلك لا يعتمدون على المعجزات في إثبات نبوة محمد ﷺ، ولا يقرون بالمعجزات كحجة في مكالمة المخالف إلا القرآن.

-يقول القاضي عبد الجبار: (ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوة محمد ﷺ على المعجزات، التي إنما تعلم بعد نبوته ﷺ ... [وقال:] فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوة ولذلك اعتمد شيوخنا في ثبوت نبوة محمد ﷺ على القرآن ... [وقال:] فأما من شنع ذلك على مشايخنا، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد ﷺ، فكلامه يدل على جهل؛ لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يجوزوا الاعتماد عليها في مكالمة المخالفين) [المغني (١٦/ ١٥٢)].

وأما المعتزلة الحديثة فإنها سلكت في هذا الجانب طريقين:

الأول: إبراز معجزة القرآن على أنها هي المعجزة الوحيدة لنبينا محمد ﷺ والمبالغة فيه، وسبب جنوحهم لهذا لأن القرآن معجزة عقلية، وما سواها من المعجزات فليست عقلية!.

الثاني: تأويل المعجزات الأخرى بحيث يخرجها عن أن تكون معجزة، كتأويل رشيد رضا حادثة نبع الماء من يد أصابعه ﷺ: أن ذلك من رحمة الله وعنايته برسول الله ﷺ وأصحابه، وتأمل في قوله: (وأما ما أكرمه الله تعالى به -أي محمد ﷺ- من الآيات الكونية، فلم يكن لإقامة الحجة على نبوته ورسالته، بل كان من رحمة الله تعالى وعنايته به وبأصحابه في الشدائد، كنصرهم على المعتدين عليهم من الكفار الذين يفوقونهم عددًا وعدة) [تفسير المنار: (١/ ١٥٩)].

ولعل سائلًا يسأل ما الذي دفع رجال المدرسة الحديثة لسلوك هذا الطريق:

والجواب عن ذلك: أنه لما اتصل رجال المدرسة العقلية الحديثة برجال العلم في أوربا ورأوا النفرة بين رجال العلم والدين، ورفضهم للغيبيات، واعتمادهم على الأدلة العقلية والعلمية، فأرادوا أن يعرضوا الإسلام لهم أنه دين قائم على العقل والعلم، لا يخضع للغيبيات التي يحتار فيها العقل [انظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: للدكتور فهد الرومي (٢/ ٥٦١)].

وأما العقلانيون الجدد فلا يعدوا موقفهم سوى المتابعة لأسلافهم.

نماذج: -

١- المذهب الحق:

-قال شيخ الإسلام: وقد جمع لنبينا محمد ﷺ جميع أنواع " المعجزات والخوارق ": أما العلم والأخبار الغيبية والسماع والرؤية فمثل أخبار نبينا ﷺ عن

الأنبياء المتقدمين وأممهم ومخاطباته لهم وأحواله معهم وغير الأنبياء من الأولياء وغيرهم بما يوافق ما عند أهل الكتاب الذين ورثوه بالتواتر أو بغيره من غير تعلم له منهم وكذلك إخباره عن أمور الربوبية والملائكة والجنة والنار بما يوافق الأنبياء قبله من غير تعلم منهم ويعلم أن ذلك موافق لنقول الأنبياء تارة بما في أيديهم من الكتب الظاهرة ونحو ذلك من النقل المتواتر وتارة بما يعلمه الخاصة من علمائهم وفي مثل هذا قد يستشهد أهل الكتاب وهو من حكمة إبقائهم بالجزية وتفصيل ذلك ليس هذا موضعه. فإخباره عن الأمور الغائبة ماضيها وحاضرها هو من " باب العلم الخارق " وكذلك إخباره عن الأمور المستقبلة مثل مملكة أمته وزوال مملكة فارس والروم وقتال الترك وألوف مؤلفة من الأخبار التي أخبر بها [وقال:] ... كذلك معراجه إلى السماوات. وأما " الجو " فاستسقاؤه واستصحاؤه غير مرة: كحديث الأعرابي الذي في الصحيحين وغيرهما وكذلك كثرة الرمي بالنجوم عند ظهوره وكذلك إسراؤه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وأما " الأرض والماء " فكاهتزاز الجبل تحته وتكثير الماء في عين تبوك وعين الحديبية ونبع الماء من بين أصابعه غير مرة ومزادة المرأة. وأما " المركبات " فتكثيره للطعام غير مرة في قصة الخندق من حديث جابر وحديث أبي طلحة وفي أسفاره وجراب أبي هريرة ونخل جابر بن عبد الله وحديث جابر وابن الزبير في انقلاع النخل له وعوده إلى مكانه وسقياه لغير واحد من الأرض كعين أبي قتادة. وهذا باب واسع لم يكن الغرض هنا ذكر أنواع معجزاته بخصوصه وإنما الغرض التمثيل. وكذلك من باب " القدرة " عصا موسى ﷺ وفلق البحر والقمل والضفادع والدم وناقة صالح وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى لعيسى كما أن من باب العلم إخبارهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم. وفي الجملة لم يكن المقصود هنا ذكر المعجزات النبوية بخصوصها وإنما الغرض التمثيل بها

[الفتاوى ١١/ ٣١٥-٣١٨].

-وقال عبد القاهر البغدادي-في سياق بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة-: (...وقالوا: من معجزات محمد ﷺ انشقاق القمر، وتسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير، ونحو ذلك كثير، وقد خالف النظام وأتباعه من القدرية ذلك) [الفرق بين الفرق: ص٣٤٤-٣٤٥].

-وقال الشوكاني – في معرض رده على من أنكر حادثة انشقاق القمر-: (والحاصل أنا إذا نظرنا إلى كتاب الله فقد أخبرنا بأنه انشق، ولم يخبرنا أنه سينشق، وإن نظرنا إلى سنة رسول الله ﷺ فقد ثبت في الصحيح وغيره من طرق متواترة نه قد كان ذلك في أيام النبوة. وإن نظرنا إلى أقوال أهل العلم فقد اتفقوا على هذا، ولا يلتفت إلى شذوذ من شذ، واستبعاد من استبعد) [فتح القدير: ٥/ ١٣٩].

٢- المذهب المخالف:-

أ- العقلانيون القدماء (المعتزلة).

-قال النظام-في تكذيبه لابن مسعود لما روى حادثة انشقاق القمر-قال: وزعم أن القمر انشق، وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشُقُّ القمر له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهانًا في جميع البلاد. فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟ [تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ٢٤][وللرد على شبهة النظام ومن تابعه، أنظر: منهج المدرسة العقلية للدكتور فهد الرومي (٢/ ٥٧٩-٥٩١) واكتفينا بالإحالة لطول الرد].

-وزعم هشام الفوطي وعباد بن سليمان الضمري: (أن فلق البحر، وقلب العصا حية، وانشقاق القمر، ومحق السحر، والمشي على الماء، لا يدل شئ من ذلك على صدق الرسول في دعواه الرسالة) [الفرق بين الفرق:١٦٢].

ب- المدرسة العقلية الحديثة:

-بقي أن يقال إن رجال المدرسة العقلية يفرقون بين المعجزات التي وقعت على يد الأنبياء قبل محمد ﷺ، وبين المعجزات التي وقعت على يد نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام. فهم يجيزون وقوعها على الأنبياء والإيمان بها على ظاهرها (فلا مانع من وقوعها بقدرة الله تعالى في يد نبي من الأنبياء ويجب الإيمان بها على ظاهرها) [تفسير المنار:١/ ٣١٤)]. أما بعد بعثة محمد ﷺ، فهم يزعمون أن الإنسان بلغ سن الرشد فلا حاجة بنا إلى المعجزات لتحصيل الإيمان بالله وبالوحي (فانتهى بذلك زمن المعجزات ودخل الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد، فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال كما كان في سن الطفولية (النوعية) بل أرشده الله تعالى بالوحي الأخير(القرآن) إلى استعمال عقله في تحصيل الإيمان بالله وبالوحي... [ثم قال:] فإيماننا بما أيد الله تعالى به الأنبياء من الآيات لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترتق عقولهم إلى فهم البرهان، لا ينافي كون ديننا دين العقل والفطرة وكونه حتم علينا الإيمان بما يشهد له العيان) [تفسير المنار: (١/ ٣١٥)].

قلت: كلام الشيخ محمد عبده يوضح لنا موقف المدرسة العقلية الحديثة من المعجزات، فالأنبياء قبل محمد ﷺ كانوا بحاجة إلى المعجزات، لأن عقول متبوعيهم لا يصلح لها إلا هذا وذلك لعجزها عن درك تلك المسائل، ولأن عقولهم بعد لم تبلغ سن الرشد، وأما بعد بعثة محمد ﷺ فقد بلغ الإنسان سن الرشد وارتقى

عقله، فلا حاجة به إلى هذه المعجزات لترسيخ الإيمان في قلوبهم!.

وهناك ثمة أمر آخر لا بد من بيانه: وهو أن رجال المدرسة العقلية بالغوا في إثبات عبقرية محمد ﷺ وزينوا بها كتبهم، وانخدع بها كثيرٌ من الناس، ولم يعلم أولئك أن ترويجهم لفكرة عبقرية محمد ﷺ، هو على حساب نبوته ﷺ، فإذا جُرد نبينا ﷺ من معجزاته، سيقال بعدئذٍ: دين جاء به عبقري؛ والعبقري إنما يأتي بعلمه وفكره عن طريق كسبه. أما إذا قيل: دين جاء به نبي، فهو يعني دينٌ جاء بوحي من الله. ولنذكر بعضًا من كلام هذه المدرسة:

- قال السيد رشيد رضا: ... بقي الكلام في مسألة العجائب التي بنيت على أساسها النصرانية على اختلاف مذاهبها، وفيما يدعونه من تجرد محمد ﷺ من لباسها، وهي قد أصبحت في هذا العصر حجة على دينهم لا له، وصادة للعلماء والعقلاء عنه لا مقنعة به، ولولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام، لكان إقبال الإفرنج عليه أكثر واهتداؤهم به أعم وأسرع!! لأن أساسه قد بني على العقل والعلم وموافقة الفطرة البشرية، وتزكية أنفس الأفراد، وترقية مصالح الاجتماع، وأما آيته – أي محمد ﷺ- التي احتج بها على كونه من عند الله تعالى هي القرآن وأمية محمد عليه الصلاة والسلام ، فهي آية علمية تدرك بالعقل والحس والوجدان.

كفاك بالعلم في الأمي معجزة ... في الجاهلية والتأديب في اليتم

وأما تلك العجائب الكونية فهي مثار شبهات وتأويلات كثيرة، في روايتها وفي صحتها ودلالتها، وأمثال هذه الأمور تقع من أناس كثيرين في كل زمان، والمنقول عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهدين العتيق والجديد وعن مناقب القديسين وهي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر. ا هـ[تفسير المنار

(١١/ ١٥٥)]. قلت: وفي الكلام السابق مغالطات شنيعة ما كان ينبغي أن يصدر من رجل كرشيد رضا:

الأولى: أن المعجزات أصبحت في هذا العصر حجة على الدين لا له.

الثانية: قوله: (ولولا حكاية القرآن ...إلخ) يُفهم منه أن القرآن بذكره للمعجزات والغيبيات التي لا يمكن إدراك كنهها،كان سببًا في صدود الأحرار الإفرنج عن دين الإسلام!.

الثالثة: أن هذه العجائب الكونية أصبحت في هذا العصر من منفرات العلماء عن الدين!.

-ويقول حسن حنفي: (أما المعجزات فقد أدت دورها في دعوة الناس إلى الإيمان عندما كان الله يتدخل تدخلًا مباشرًا! في الطبيعة في التوراة والانجيل، ولكن بعد أن استقل الشعور الإنساني ولم يعد الإنسان في حاجة إلى برهان آخر يفوق الطبيعة، لم يعد للمعجزة أي معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة تهديدًا للمعرفة الإنسانية أكثر منها تأييدًا، إغفالًا لعناية الله أكثر منها إعلاءً لقدرته، فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الإسلام الذي استبدل المعجزة بالإعجاز وجعل أحد البراهين على صدق الوحي هو التحدي الإنساني، تحدي قدرة الإنسان على الخلق والإبداع) [قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر: دار الفكر العربي].

-ويقول محمد فريد وجدي: (وأما الآن حيث بلغ العقل أشده والنوع الإنساني رشده فلا تجدي فيه معجزة ولا تنفع فيه غريبة لأن الشكوك قد كثرة مع كثرة المواد العلمية) [المدنية والإسلام:٧١-٧٢ (الرومي: ٢/ ٥٦٠)].

-ويتأول رشيد رضا الآية: {اقتربت الساعة وانشق القمر} [القمر:١] بقوله: (فعلى هذا يقال: انشق القمر بمعنى طلع وانتشر نوره ويكون في الآية بمعنى ظهر

الحق ووضح كالقمر يشق الظلام بطلوعه ليلة البدر ...) [مجلة المنار: مجلد(٣٠) (٥/ ٣٧٢)]. قلت: وسياق الآيات لا يساعد رشيد رضا في تأويله هذا، ففي الآية التي تليها قال تعالى: {وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر}[القمر: ٢]. وهذا موافق للنصوص الصحيحة، فإن كفار مكة لما رأوا هذه الآية قالوا:سحرنا محمد![انظر مسند الإمام أحمد:١٦٣٠٨-والترمذي:٣٢٨٩] هذا مع تواتر حادثة انشقاق القمر.

تنبيه: لم يوافق الشيخ محمود شلتوت رجال المدرسة العقلية الحديثة فيما ذهبوا إليه من تأويل المعجزات أو إنكارها؛ بل رد على محمد عبده والسيد رشيد رضا تأويلهما للمعجزات. ونحن إذ نثبت هذا لنؤكد ما قلناه آنفًا أن بعض رجال الفكر العقلاني قد لا يوافق أصحابه في بعض الأفكار والاتجاهات، ولكن هذا لا يعفيه من انتسابه إليهم وذلك لأن الأصول التي يجتمعون عليها واحدة. [انظر:منهج المدرسة العقلية الحديثة: (٢/ ٥٧٥).

ت-العصرانيون (العقلانيون الجدد):

-يقول الغزالي -: (...ومن المحققين من يرى أن القرآن هو المعجزة الفريدة لرسول الله عليه الصلاة والسلام، وهم يلحظون في هذا الحكم التعريف اللفظي للمعجزة من أنها خارق للعادة مقرون بالتحدي، ولم يعرف هذا التحدي إلا بالقرآن. وقد ملنا إلى قريب من هذا الرأي لا بالنظر إلى التعريف اللفظي للمعجزة، بل بالنظر إلى القيمة الذاتية للخوارق الأخرى بالنسبة إلى الأهداف الرقيقة التي جاء بها الإسلام. على أنه لا صلة للعقيدة ولا للعمل بهذه البحوث!! ... [وقال:] والرجل الصالح لا يغمز مكانته إنكاره لهذه الخوارق!) [فقه السيرة: ص٤٨].

. قلت: فالغزالي:

أ -يميل إلى أن المعجزة الفريدة لمحمد ﷺ هي القرآن.

ب -وأن مباحث المعجزات لا صلة لها بالعقيدة.

ج -وأن الرجل الصالح لا يُغمز في دينه ومكانته إنكاره لهذه المعجزات.

فعلى هذا: لا يلام من أوّل القرآن تأويلًا يخرجها عن ظاهرها كتأويل حادثة انشقاق القمر، ولا يلام من أنكر الأحاديث الصحيحة في البخاري ومسلم وفي غيرهما، التي نصت على وقوع المعجزات، وهذا لازم من لوازم كلام الغزالي السابق. ولذلك لا تعجب إذا رأيته يؤول حادثة شق صدر النبي ﷺ. - يقول – في فقه السيرة-: (لو كان الشر إفراز غدة في الجسم ينحسم بانحسامها أو لو كان الخير مادة يزود بها القلب كما تزود الطائرة بالوقود فنستطيع السمو والتحليق، لقلنا إن ظواهر الآثار مقصودة، ولكن أمر الخير والشر أبعد من ذلك، بل البديهي أنه في الناحية الروحية في الإنسان ألصق، شيء واحد نستطيع استنتاجه من هذه الآثار أن بشرًا ممتازًا كمحمد لا تدع العناية غرضًا للوساوس الصغيرة التي تتناوش الناس..) [فقه السيرة: ٦٤-٦٥)]

* الآثار المترتبة على إنكار المعجزات:

-إنكار المعجزات قدحٌ في مقام النبوة.

-التكذيب بالأحاديث الصحيحة الصريحة بل والمتواترة التي أخبرت بوقوع المعجزات.

-التكذيب بالمعجزات طريق لإنكار الأمور المغيبة.

* المأخذ السابع: إنكار بعض المغيبات الثابتة في القرآن والسنة.

وهذا بابٌ من الإنكار للحقائق المعلومة في دين الله الثابتة بالسمع ولا يمتنع منها صريح العقل، تصرف فيها أهل الأهواء المعتزلة ومن سلك طريقتهم من المتأخرين،

بالتكذيب تارة، وبالإنكار تارة، وبالتأويل تارة أخرى. ولو سقنا كل ما يتعلق بهذا الباب لطال بنا المقام، ولكن حسبنا أن نذكر بعضًا منها لبيان حال القوم من إنكار الحقائق الثابتة في القرآن والسنة. وسوف نطرق حقيقتين ثبتتا بالقرآن والسنة وإجماع أهل العلم وهما: حقيقة السحر، ودخول الجني في بدن المصروع.

-نماذج: -

١-المذهب الحق:

-قال شيخ الإسلام: (وجود الجن ثابت بكتاب الله وسنة رسوله واتفاق سلف الأمة وأئمتها. وكذلك دخول الجني في بدن الإنسان ثابت باتفاق أئمة أهل السنة والجماعة قال الله تعالى: {الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس} وفي الصحيح عن النبي ﷺ: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم). وقال عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل قلت لأبي: إن أقواما يقولون: إن الجني لا يدخل في بدن المصروع فقال: يا بني يكذبون هذا يتكلم على لسانه. وهذا الذي قاله أمر مشهور فإنه يصرع الرجل فيتكلم بلسان لا يعرف معناه ويضرب على بدنه ضربا عظيما لو ضرب به جمل لأثر به أثرا عظيما. والمصروع مع هذا لا يحس بالضرب ولا بالكلام الذي يقوله وقد يجر المصروع وغير المصروع ويجر البساط الذي يجلس عليه ويحول آلات وينقل من مكان إلى مكان ويجري غير ذلك من الأمور من شاهدها أفادته علما ضروريا بأن الناطق على لسان الإنسي والمحرك لهذه الأجسام جنس آخر غير الإنسان. وليس في أئمة المسلمين من ينكر دخول الجني في بدن المصروع وغيره ومن أنكر ذلك وادعى أن الشرع يكذب ذلك فقد كذب على الشرع وليس في الأدلة الشرعية ما ينفي ذلك)[الفتاوى: ٢٤/ ٢٧٦-٢٧٧].

- وقال القرطبي: أنكر معظم المعتزلة الشياطين والجن، ودل إنكارهم على قلة مبالاتهم وركاكة دينهم، وليس في إثباتهم مستحيل عقلي؛ وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم، وحق على اللبيب المعتصم بحبل الله أن يثبت ما قضى العقل بجوازه، ونص الشارع على ثبوته، قال تعالى: {ولكن الشياطين كفروا}، وقال: {ومن الشياطين من يغوص له}[الأنبياء:٨٢]. إلى غير ذلك من الآي. وسورة ا لجن تقضي بذلك. وقال عليه السلام: (إن الشيطان يجري من آدم مجرى الدم). وقد أنكر هذا الخبر كثيرُ من الناس، وأحالوا روحين في جسد؛ والعقل لا يحيل سلوكهم في الإنس إذا كانت أجسامهم رقيقة بسيطة على ما يقوله بعض الناس بل أكثرهم؛ ولو كان كثافًا لصح ذلك أيضًا منهم كما يصح دخول الطعام والشراب في الفراغ من الجسم، وكذلك الديدان قد تكو ن في بني آدم وهي أحياء) [تفسير القرطبي: سورة البقرة: ١٠٢].

- ويقول الشيخ عبد الرحمن بن سعدي –في تأويل قوله تعالى: {الذين يؤمنون بالغيب} –: (حقيقة الإيمان: هو التصديق التام بما أخبرت به الرسل، المتضمن لانقياد الجوارح. وليس الشأن في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحس، فإنه لا يتميز المسلم من الكافر، إنما الشأن في الإيمان بالغيب، الذي لم نره ولم نشاهده، وإنما نؤمن به لخبر الله وخبر رسوله، فهذا الإيمان الذي يميز به بين المسلم والكافر، لأنه تصديق مجرد لله ورسوله، والمؤمن يؤمن بكل ما أخبر الله به، وأخبر به رسوله، سواء شاهده أو لم يشاهده، وسواء فهمه عقله، أو لم يهتد إليه عقله وفهمه، بخلاف الزنادقة والمكذبين بالأمور الغيبية، لأن عقولهم القاصرة لم تهتد إليه، فكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، ففسدت عقولهم ومرجت أحلامهم)[تفسير السعدي: (١/ ٤١-٤٢)].

٢-المذهب المخالف:

أ-المعتزلة (العقلانيون القدماء).

-قالت المعتزلة: (أن السحر لا حقيقة له، وإنما هو تمويه وتخييل وإيهام لكون الشيء على غير ما هو به، وأنه ضرب من الخفة والشعوذة، كما قال تعالى: {يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى}[طه:٦٦]. ولم يقل تسعى على الحقيقة، ولكن قال {يخيل إليه} وقال أيضًا: {سحروا أعين الناس}[الأعراف:١١٦]، [انظر تفسير القرطبي: سورة البقرة: ١٠٢].

ورد عليهم القرطبي قولهم هذا فقال: وهذا لاحجة فيه؛ لأنا لا ننكر أن يكون التخييل وغيره من جملة السحر، ولكن ثبت وراء ذلك أمور جزوها العقل وورد بها السمع؛ فمن ذلك ما جاء في هذه الآية من ذكر السحر وتعليمه، ولو لم يكن له حقيقة لم يمكن تعليمه، ولا أخبر تعالى أنهم يعلمونه الناس، فدل على أنه له حقيقة... وقال -بعد أن قرر حقيقة السحر -: وعلى هذا أهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة ومخالفتهم أهل الحق) [تفسير القرطبي: سورة البقرة: ١٠٢].

ب-المدرسة العقلية الحديثة:

- قال محمد عبده: (على أن نافي السحر بالمرة لا يجوز أن يعد مبتدعا لأن الله تعالى ذكر ما يعتقد به المؤمنون في قوله: {آمن الرسول} الآية، وفي غيرها من الآيات ووردت الأوامر بما يجب على المسلم أن يؤمن به حتى يكون مسلمًا ولم يأت في شيء من ذلك ذكر السحر على أنه مما يجب الإيمان بثبوته أو وقوعه على الوجه الذي يعتقد به الوثنيون، في كل ملة بل الذي ورد في الصحيح هو أن تعلم السحر كفر فقد طلب منا أن لا ننظر فيما يعرف عند الناس بالسحر ويسمى باسمه) [تفسير جزء

عم: ص ١٨٦].

- وقال أحمد المراغي -في مسألة صرع الجني للإنسي-: (وتخبط الشيطان للإنسان من زعمات العرب، إذ يزعمون أنه يخبط الإنسان فيصرع، فورد القرآن على ما يعتقدون وكذلك يعتقدون أن الجني يمس الإنسان فيختلط عقله ويقولون: رجل ممسوس أي مسه الجن ورجل مجنون: إذا ضربته الجن ولهم في ذلك قصص وأخبار وعجائب وإنكار ذلك عندهم كإنكار المحسوسات، فجاءت الآية وفق ما يعتقدون، ولا تفيد صحة هذا ولا نفيه) [تفسير المراغي: (٣/ ٦٣-٦٤)].

ت-العصرانيون (العقلانيون الجدد).

- يقول الدكتور حسن حنفي: (يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلمًا حقًا في سلوكه)[قضايا معاصرة: ص٩٣]. قلت: قال ربنا جل وعلا: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ(٣)وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ(٤)أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(٥)} [البقرة: ٣-٥]. فحنفي يقول:يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر الجانب الغيبي ويكون مسلمًا حقًا!، وربنا يجعل المؤمنين بالغيب مهديين مفلحين. ومفهوم المخالفة: أن من لم يؤمن بالغيب ضال وخاسر -والله أعلم -.

- ويقول -أيضًا-ألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة، ألفاظ تتجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها، لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس) [التراث والتجديد: ص ١٠٣].

- ويقول الغزالي: (في عالم يبحث عن الحرية نصور الإسلام دين استبداد، وفي عالم يحترم التجربة، ويتبع البرهان نصور الدين غيبيات مستوردة من عالم الجن

وتهاويل مبتوتة الصلة بعالم الشهادة) [هموم داعية: ٣-٤]. ولذا لا تعجب من تأويله لحديث: (واشتكت النار إلى ربها فقالت يا رب أكل بعضي بعضا فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير) [البخاري:٥٧٣، ومسلم:٦١٥] بقوله: (كون النار تكلمت بلسان فصيح وطلبت ما طلبت فهم لبعض الناس، ولهم أن يقفوا عند الظاهر الذي لا يتصورون غيره، وهناك رأي آخر أميل إليه، وهو أن هذا أسلوب في تصوير المعاني يعتمد على المجاز والاستعارة) [هموم داعية: ١٨].

* الآثار المترتبة على إنكار المغيبات:

١ -حقيقة إنكار أمور الغيب هو إبطال الشرائع وتعطيل الأوامر والنواهي.

٢ -التكذيب بأمور الغيب تكذيبٌ للرسل والشك فيما أتوا به.

٣ -إنكار مسائل الغيب التي أجمعت عليها الأمة، اتهام لهم بأنهم كانوا على ضلالة، وهو ينافي عصمة الله لهذه الأمة أن تجتمع على ضلالة.

٤ -الإيمان بالغيب محك التمييز بين المسلم والكافر.

* المأخذ الثامن: الدعوة إلى تطوير الدين وتجديده.

في حجة الوداع أوحى الله إلى رسوله ﷺ، أن الدين قد كمُل وأن نعمته على أمة محمد قد تمت بإتمام الدين. {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا}. ومفهوم هذه الآية أن الأمة لا حاجة بها إلى تشريع جديد أو أحكام جديدة تضبط شئون حياتهم، وتقيم لهم شعائرهم، فقد كفوا مئونة ذلك.

والمبطلون من -أهل الأهواء – أصحاب المدرسة العقلية والعقلانيون الجدد- بدلوا وغيروا في دين الله بدعوى التطوير والتجديد في الدين. وزعموا أن ذلك لازم

لمسايرة روح العصر ومتطلباته. وهذه الدعوة لم تظهر إلا بعد أن أطل الغرب على الشرق، وافتتن بعض مثقفي هذه الأمة بحضارتهم وبهرتهم بهرجها وزخرفها، فوجدوا في بعض الأحكام الشرعية ما لا يرضي الغرب، وتطبيقها على الأمة عائق يحول بينها وبين تطور الأمة وتحضرها -زعموا-، فلجئوا إلى النهوض بدعوة تطوير الدين مسايرة للعصر، وحقيقته تبديل الدين وتغير أحكام الشريعة.

ولقد تضايق محمد أبو زهرة من فكرة التطور وأصحابها فقال: (إن كلمة التطور تضايقني نفسيًا لأن الذين يرددونها خارج هذا المجلس -[مجلس أسبوع الفقه الإسلامي]-يريدون أن يحولوا الشريعة عن مقاصدها إلى ما يوافق أهواء واردة إلى مجتمعاتنا في عواصف ناسفة للحقائق الإسلامية، فيلغون الزكاة باسم تطور الاشتراكية، ويلغون الميراث باسم ذلك التطور أيضًا، ويكادون يلغون الزواج والطلاق باسم التطور. والذين يرددون كلمة التطور هنا، يؤمنون بالقوانين الأوربية أكثر من إيمانهم بالشريعة الإسلامية، ويؤمنون بالاقتصاد القائم أكثر من إيمانهم بالقرآن والسنة النبوية، ومصادر الشريعة جملة وتفصيلًا من أجل ذلك نتململ من كلمة التطوير)... ثم قال: (إنهم يريدون التبديل، ولا يريدون إيجاد أحكام لما جد من أحداث... يريدون أن تكون الشريعة محكومة لما يجري بين الناس لا حاكمة على ما يجري، وينسون أن الشريعة نزلت من عند الله لإصلاح المجتمع، وتنظيم العلاقات بين الناس) [أسبوع الفقه الإسلامي الثالث/ ١٩٦٧م / ص١٥٢(نقلًا من (العصرانيون بين مزاعم التجديد... ص(٢٠١)].

- نماذج:-

١ -المذهب الحق:

-قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومما جاء به الرسول: إخباره بأنه تعالى قد أكمل

الدين بقوله سبحانه: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا}. ومما جاء به الرسول أمر الله له بالبلاغ المبين كما قال تعالى: {وما على الرسول إلا البلاغ المبين} وقال تعالى: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم} وقال تعالى: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس}. ومعلوم أنه قد بلغ الرسالة كما أمر ولم يكتم منها شيئا: فإن كتمان ما أنزله الله إليه يناقض موجب الرسالة: كما أن الكذب يناقض موجب الرسالة. ومن المعلوم من دين المسلمين أنه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة كما أنه معصوم من الكذب فيها. والأمة تشهد له بأنه بلغ الرسالة كما أمره الله وبين ما أنزل إليه من ربه وقد أخبر الله بأنه قد أكمل الدين؛ وإنما كمل بما بلغه: إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه فعلم أنه بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده كما قال ﷺ: (تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك). وقال: (ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به وما تركت من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به). وقال أبو ذر: لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علما) [الفتاوى٥/ ١٥٥-١٥٦].

٢-المذهب المخالف:

أ-المدرسة العقلانية الحديثة:

-قال محمد عبده-في مسألة تعدد الزوجات-: (لا سبيل إلى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها، فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة خصوصًا الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم وأن من أصولهم منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على

الحال الحاضرة)[تفسير المنار: ٤/ ٣٤٩-٣٥٠].

-وقال عبد المتعال الصعيدي -في مقال له بعنوان: نعم نملك تحريم تعدد الزوجات!-: (لا ينكر أحد أن ينقلب المباح حرامًا إذا نهى عنه ولي الأمر لمصلحة تقتضي النهي عنه كأن ينهي عن زراعة القطن في أكثر من ثلث الملك، فتجب طاعته شرعًا في ذلك وتحرم مخالفته،.. ثم قال: وكذلك الأمر في تعدد الزوجات فلولي الأمر أن ينهى عنه إذا أساء المسلمون استعماله فيصير حرامًا لنهيه عنه وإن كان في ذاته مباحًا وهذا أمرٌ معروف بين العلماء!؟)[مجلة الرسالة: عدد ٧٧٣ ابريل ١٩٨٤ ص ٤٨٩].

-ولما عُين محمد مصطفي المراغي رئيسًا للجنة تنظيم الأحوال الشخصية قال في افتتاح عمل اللجنة: (ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم) [المجددون في الإسلام: عبد المتعال الصعيدي ص٤١٣ (ولا يغرنكم اسم الكتاب: المجددون في الإسلام. فعبد المتعال هذا حاطب ليل جمع في كتابه الصالح والطالح، والبر والفاجر، والمؤمن والملحد!، فهو قد جمع بين الشافعي، وأحمد بن حنبل، وابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب من جهة، وبين ابن عربي، وابن سيناء، ونصير الدين الطوسي، وجمال الدين الأفغاني من جهة أخرى، وعدّ كل أولئك: مجددون في الإسلام!)].

-وقال علي عبد الرزاق: (أن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير، وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا فذلك مما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر إليه

الرسول) [الإسلام وأصول الحكم: ص ١٧٠].

ب-العصرانيون (العقلانيون الجدد).

-ويقول الترابي: (فأفكار السلف الصالح ونظمهم قد يتجاوزها الزمن، من جراء قضائها على الأمراض التي نشأت من أجلها، وانتصارها على التحديات التي كانت استجابة لها ... وقال: ولكن المرء لا يعرف اليوم تمامًا كيف يعبد الله في التجارة أو السياسة، أو يعبد الله في الفن؟!) [تجديد الفكر الإسلامي:ص٤٠(العصرانيون١٩٦)]. قلت: ولكن أهل العلم والإيمان يعلمون كيف ينزلون الحوادث والنوازل، ومستجدات العصر على القواعد الشرعية والأصولية. وأما كيف يعبد الله في الفن؟، فهذا من بدع الترابي!.

-وقال القرضاوي: (أن قضية الرجم هذه هي أكثر للترهيب حيث أن الزنا لم يثبت فعليًا في التاريخ الإسلامي إلا بالإقرار المتكرر كما في الحالات المثبوت فيها الرجم والرسول حاول أن يرد المقرر، فالقضية لا تثبت إلا بهذا الاعتراف المتكرر. وفيما يتعلق بالقتل في الزنا هل يمكن أن يتم بغير الرجم فأنا أرى أن للاجتهاد في هذا الأمر مجال فالأمر قابل للبحث) [برنامج الشريعة والحياة حلقة: السنة النبوية مصدر للتشريع ١٠/٥/١٩٩٨م، و حاشيته على فتاوى (مصطفى الزرقا – ص ٣٩٤) أشار إلى شيء من ذلك]. قلت: لا يتوقف إقامة حد الزنى على الإقرار المتكرر، والشواهد تعضد هذا وتؤيده، ففي قصة العسيف قال ﷺ: (.. وأما أنت يا أنيس لرجل فاغد على امرأة هذا فارجمها فغدا عليها أنيس فرجمها) [رواه البخاري:٢٦٩٦، ومسلم: ١٦٩٨]. وقال عمر بن الخطاب: (لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف) [رواه البخاري:٦٨٢٩، ومسلم: ١٦٩١].

وأنت تلمح في كلام القرضاوي، أن طريقة قتل الزاني مسألة قابلة للاجتهاد، أقول: تلمح في كلامه هروباً من تشنيع المستشرقين والغرب على اتخاذ أمة الإسلام عقوبة الرجم لجريمة الزنى. وكفانا الشيخ الشنقيطي مؤنة ذلك فقال في رده على بعض الملحدين: (والملحدون يقولون: إن الرجم قتل وحشي لا يناسب الحكمة التشريعية، ولا ينبغي أن يكون مثله في الأنظمة التي يعامل بها الإنسان؛ لقصور إدراكهم عن فهم حكم الله البالغة في تشريعه. والحاصل أن الرجم عقوبة سماوية معقولة المعنى؛ لأن الزاني لما أدخل فرجه في فرج امرأة على وجه الخيانة والغدر، فإنه ارتكب أخس جريمة عرفها الإنسان بهتك الأعراض، وتقذير الحرمات، والسعي في ضياع أنساب المجتمع الإنساني. والمرأة التي تطاوعه في ذلك مثله، ومن كان كذلك فهو نجس قذر لا يصلح للمصاحبة؛ فعاقبه خالقه الحكيم الخبير بالقتل ليدفع شره البالغ غاية الخبث والخسة، وشر أمثاله عن المجتمع، ويطهره هو من التنجيس بتلك القاذورات التي ارتكب، وجعل قتلته أعظم قتلة؛ لأن جريمته أفظع جريمة والجزاء من جنس العمل) [أضواء البيان: ٣/٤٣٤-٤٣٥].

-ويذهب عبد الله العلايلي-في مقال له بعنوان: مجمع البحوث الفقهية إلى متى يظل حائراً -إلى جعل المذاهب الإسلامية كلها في بوتقة واحدة حتى وإن اختلفت وتضادت. يقول: (وذلك بالتسليم بكل ما قالت المدارس الفقهية على اختلافها، وتناكرها، حتى الضعيف منها، وبقطع النظر عن أدلتها.. واختزانها في مدونة منسقة الأبواب كمجموعة (جوستنيان) وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضية والزيدية والجعفرية والسنية، من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية، وذلك بجعل هذه الثروة الفقهية منجماً لكل ما يجد ويحدث) [ثم قال:] (... ويتأسس على هذا المقترح، أنه في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم، أو نازلة من النوازل، نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي! أو الرَّبِيْدة الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله!!) [أين الخطأ: ص ٩٩]. قلت: ولا يخفى على كل ذي بصيرة ما في هذا الكلام من ضلال عن جادة الحق.

* الآثار المترتبة على دعوة تجديد الدين وتطويره:

١ -تجديد الدين حقيقته ومؤداه تبديل الدين وتغيير أحكام الشريعة الربانية وهذا كفر.

٢ -اضطراب الشريعة وتناقضها وذلك تبعًا للتجديد المستمر الذي ينادون به.

٣ -فتح الباب لكل عقل بأن يقول في دين الله ما شاء.

* المأخذ الثامن: الدعوة إلى وحدة الأديان.

الدعوة إلى وحدة الأديان تضاد عقيدة الولاء والبراء، التي قررتها الشريعة.فإن الله جلّ في علاه لما أرسل رسوله محمد ﷺ، أرسله للناس كافة وليس لجنس العرب قال تعالى: {وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون}[سبأ: ٢٨] فبطل بذا قول من زعم أن محمدًا ﷺ رسولًا إلى العرب فقط!.

وجعل شريعته خاتمة الشرائع ومن لم يؤمن بها ممن جاء بعده فهو في الآخرة خاسر: {ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}[آل عمران: ٨٥]. ولاينفع إسلامٌ بعد بعثة محمد ﷺ؛ إلا الإسلام الذي جاء به نبينا عليه الصلاة والسلام. قال ﷺ (والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار) [رواه مسلم (١٥٣)]. وبطل بهذا زعم من قال: إن الإسلام المراد في الآية السابقة هو الإسلام العام وليس الإسلام الخاص الذي جاءت به شريعة محمد ﷺ.

ولما كان اليهود والنصارى وسائر المشركين يعبدون غير الله، أو يشركون معه آلهة أخرى، جاء التوجيه الرباني بمنابذة أهل الشرك والأوثان-ولو كانوا أقرب الأقربين -، والرغبة عنهم، والنهي عن موآدتهم ومحبتهم أو تقريبهم أو إعانتهم أو

نصرتهم ...إلخ، {لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا ءاباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون} [المجادلة:٢٢].

ودعوى المفتونين أن اليهود والنصارى لهم كتب سماوية ولهم دين صحيح يجب اعتباره، دعوى مزخرفة بالقول مبتورة الحقائق. فأما الكتب السماوية؛ فنعم كان لهم كتب سماوية فالتوراة أنزلت على موسى، والإنجيل أنزل على عيسى، ولكن اعتراها التبديل والتحريف والزيادة والنقصان، ثم جاء القرآن وهيمن عليها {وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه}[المائدة:٤٨] مهيمنًا أي:مؤتمنا عليه وحاكمًا على ما قبله من الكتب المنزلة.

وأما دعواهم بأن اليهود والنصارى ليسوا كفارًا، فقد كفانا القرآن مئونة الرد عليهم: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) [المائدة (٧٢)]. وقال: (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسَّنَّ الذين كفروا منهم عذابٌ أليم)[المائدة (٧٣)]. وقال تعالى: (وقالت اليهود يدُ الله مغلولة. غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء... الآية) [المائدة (٦٤)]. وقال تعالى: (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق) [آل عمران (١٨١)].

وقال تعالى: (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون) [التوبة

.[(٣٠)

(وفي الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري، وحتى عامنا هذا عام ١٤١٦. وفي ظل ((النظام العالمي الجديد)): جهرت اليهود والنصارى، بالدعوة إلى التجمع الديني بينهم، وبين المسلمين، وبعبارة أخرى: (التوحيد بين الموسوية، والعيسوية، والمحمدية) باسم: (الدعوة إلى التقريب بين الأديان). (التقارب بين الأديان) ثم باسم: (نبذ التعصب الديني). ثم باسم: (الإخاء الديني) وله: فُتح مركز بمصر بهذا الاسم. وباسم: (مجمع الأديان) وله: فتح مركز بسيناء مصر بهذا الاسم. وباسم: (الصداقة الإسلامية المسيحية). وباسم: التضامن الإسلامي المسيحي ضد الشيوعية) ثم أُخرجت للناس تحت عدة شعارات: (وحدة الأديان). (توحيد الأديان). (توحيد الأديان الثلاثة). (الإبراهيمية). (الملة الإبراهيمية). (الوحدة الإبراهيمية). (وحدة الدين الإلهي). (المؤمنون). (المؤمنون متحدون). (الناس متحدون). (الديانة العالمية). (التعايش بين الأديان). (المِلِّيُّون). (والعالمية وتوحيد الأديان).

ثم لحقها شعار آخر، هو: (وحدة الكتب السماوية). ثم امتد أثر هذا الشعار إلى فكرة طبع: (القرآن الكريم، والتوراة، والإنجيل) في غلاف واحد. ثم دخلت هذه الدعوة في: (الحياة التعبدية العملية) إذ دعا (البابا) إلى إقامة صلاة مشتركة من ممثلي الأديان الثلاثة: الإسلاميين والكتابيين، وذلك بقرية: (أسيس) في إيطاليا. فأقيمت فيها بتاريخ ٢٧/ ١٠/ ١٩٨٦م. ثم تكرر هذا الحدث مرات أخرى باسم: (صلاة روح القدس). ففي اليابان على قمة جبل (كيتو) أُقيمت هذه الصلاة المشتركة، وكان – واحسرتاه–من الحضور ممثل لبعض المؤسسات الإسلامية المرموقة!) [الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان:لفضيلة الشيخ بكر أبو زيد:

ص٢٣-٢٥].

- **نماذج: -**

١- **المذهب الحق:**

- قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (هذا القدر يعترف به كل عاقل -من اليهود والنصارى -يعترفون بأن دين المسلمين حق وأن محمدا رسول الله ﷺ وأن من أطاعه منهم دخل الجنة بل يعترفون بأن دين الإسلام خير من دينهم: كما أطبقت على ذلك الفلاسفة كما قال ابن سينا وغيره: أجمع فلاسفة العالم على أنه لا يقرع العالم ناموس أعظم من هذا الناموس: لكن من لم يتبعه يعلل نفسه بأنه لا يجب عليه اتباعه: لأنه رسول إلى العرب الأميين دون أهل الكتاب: لأنه إن كان دينه حقا فديننا أيضا حق والطريق إلى الله تعالى متنوعة ويشبهون ذلك بمذاهب الأئمة فإنه وإن كان أحد المذاهب يرجح على الآخر فأهل المذاهب الأخر ليسوا كفارا ولا من أهل الكتاب. هذه الشبهة التي يضل بها المتكايسون من أهل الكتاب والمتفلسفة ونحوهم وبطلانها ظاهر؛ فإنه كما علم علما ضروريا متواترا أنه دعا المشركين إلى الإيمان فقد علم بمثل ذلك أنه دعا أهل الكتاب إلى الإيمان به وأنه جاهد أهل الكتاب كما جاهد المشركين: فجاهد بني قينقاع وبني النضير وقريظة وأهل خيبر وهؤلاء كلهم يهود وسبى ذريتهم ونساءهم وغنم أموالهم وأنه غزا النصارى عام تبوك بنفسه وبسراياه: حتى قتل في محاربتهم زيد بن محمد مولاه الذي كان تبناه وجعفر وغيرهما من أهله وأنه ضرب الجزية على نصارى نجران. وكذلك خلفاؤه الراشدون من بعده: جاهدوا أهل الكتاب وقاتلوا من قاتلهم وضربوا الجزية على من أعطاها منهم عن يد وهم صاغرون. وهذا القرآن الذي يعرف كل أحد أنه الكتاب الذي جاء به: مملوء من دعوة أهل الكتاب إلى اتباعه ويكفر من لم يتبعه منهم ويذمه ويلعنه؛ والوعيد له كما

في تكفير من لم يتبعه من المشركين وذمه والوعيد كما قال تعالى: {يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم} الآية وفي القرآن من قوله يا أهل الكتاب يا بني إسرائيل: ما لا يحصى إلا بكلفة. وقال تعالى: {لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين} الآية. إلى قوله. {خير البرية} ومثل هذا في القرآن كثير جدا. وقد قال تعالى: {قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض} وقال تعالى: {وما أرسلناك إلا كافة للناس} . واستفاض عنه ﷺ: (فضلت على الأنبياء بخمس) ذكر فيها أنه قال: (كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة) بل تواتر عنه ﷺ أنه بعث إلى الجن والإنس؛ فإذا علم بالاضطرار بالنقل المتواتر -الذي تواتر كما تواتر ظهور دعوته -أنه دعا أهل الكتاب إلى الإيمان به وأنه حكم بكفر من لم يؤمن به منهم وأنه أمر بقتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وأنه قاتلهم بنفسه وسراياه وأنه ضرب الجزية عليهم وقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم وغنم أموالهم. فحاصر بني قينقاع ثم أجلاهم إلى أذرعات وحاصر بني النضير ثم أجلاهم إلى خيبر؛ وفي ذلك أنزل الله سورة الحشر. ثم حاصر بني قريظة لما نقضوا العهد وقتل رجالهم وسبى حريمهم وأخذ أموالهم وقد ذكره الله تعالى في سورة الأحزاب: وقاتل أهل خيبر حتى فتحها وقتل من قتل من رجالهم وسبى من سبى من حريمهم وقسم أرضهم بين المؤمنين وقد ذكرها الله تعالى في سورة الفتح: وضرب الجزية على النصارى وفيهم أنزل الله سورة آل عمران: وغزا النصارى عام تبوك وفيها أنزل الله سورة براءة. وفي عامة السور المدنية؛ مثل البقرة وآل عمران والنساء والمائدة وغير ذلك من السور المدنية من دعوة أهل الكتاب وخطابهم ما لا تتسع هذه الفتوى لعشره. ثم خلفاؤه بعده أبو بكر وعمر ومن معهما من المهاجرين والأنصار الذي يعلم أنهم كانوا أتبع الناس له

وأطوعهم لأمره وأحفظهم لعهده: وقد غزوا الروم كما غزوا فارس وقاتلوا أهل الكتاب كما قاتلوا المجوس فقاتلوا من قاتلهم وضربوا الجزية على من أداها منهم عن يد وهم صاغرون) [الفتاوى: ٤/ ٢٠٣-٢٠٥].

-وقال الشيخ بكر أبو زيد: (إن الدعوة إلى هذه النظرية الثلاثية: تحت أي من هذه الشعارات: إلى توحيد دين الإسلام الحق الناسخ لما قبله من الشرائع، مع ما عليه اليهود والنصارى من دين دائر كل منهما بين النسخ والتحريف، هي أكبر مكيدة عُرفت لمواجهة الإسلام والمسلمين، اجتمعت عليها كلمة اليهود والنصارى بجامع علتهم المشتركة: (بغض الإسلام والمسلمين). وغلفوها بأطباق من الشعارات اللامعة، وهي كاذبة خادعة، ذات مصير مروع مخوف. فهي في حكم الإسلام: دعوة بدعية، ضالة كفرية، خطة مأثم لهم، ودعوة لهم إلى ردة شاملة عن الإسلام، لأنها تصطدم مع بدهيات الاعتقاد، وتنتهك حرمات الرسل والرسالات، وتبطل صدق القرآن، ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع، وتبطل ختم النبوة والرسالة بمحمد عليه الصلاة والسلام، فهي نظرية مرفوضة شرعًا، محرمة قطعًا بجميع أدلة التشريع في الإسلام من كتاب وسنة، وإجماع وما ينطوي تحت ذلك من دليل وبرهان) [الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان:لفضيلة الشيخ بكر أبو زيد: ص ٣٥ -٣٦].

-وقال الدكتور فهد الرومي: (وما تلكم الدعوة [- وحدة الأديان-] في حقيقتها إلا تذويب للأديان وامتصاص لعداوتها لليهودية، وحينما يتم التقريب بين الأديان فإن العلمانية – حتمًا – هي النتيجة، وحينئذ يسهل القضاء عليها لتزول الأديان كلها وتتحقق أهداف الماسونية من طريق جديد-بل أهداف الصهيونية) [منهج المدرسة العقلية في التفسير: ص١/ ١٣٧].

٢- المذهب المخالف:

أ- المدرسة العقلية الحديثة.

-يقول جمال الدين الأفغاني: (إن الأديان الثلاثة الموسوية والعيسوية والمحمدية، على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحد شيء من أوامر الخير المطلق، استكملته الثانية،.. وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير: أن يتحد أهل الأديان الثلاثة، مثلما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وبهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة) [الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: جمع محمد عمارة ص٢٩٤-٢٩٥].

-وكتب محمد عبده إلى القس إسحاق طيلر يقول: (كتابي إلى الملهم بالحق الناطق بالصدق حضرة القس المحترم إسحاق طيلر أيده الله في مقصده ووفاه المذخور من موعده!!) إلى أن قال: (وإنا لنهنئك على هذه البركة العظمى التي اختصك الله بها من بين قومك، ونستبشر بقرب الوقت الذي يسطع فيه نور العرفان الكامل فتهزم له ظلمات الغفلة فتصبح الملتان العظيمتان المسيحية والإسلام وقد تعرفت كل منهما إلى الأخرى وتصافحتا مصافحة الوداد وتعانقتا معانقة الألفة، فتغمد عند ذلك سيوف الحرب التي طالما انزعجت لها أرواح الملتين) -ويقول- أيضًا-: (وأنا نرى التوراة والإنجيل والقرآن ستصبح كتبًا متوافقة، وصحفا متصادقة يدرسها أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين، فيتم نور الله في أرضه، ويظهر دينه الحق على الدين كله)[الأعمال الكاملة لمحمد عبده: جمع محمد عمارة (٢/ ٣٥٥-٣٥٦)].

ب-العصرانيون (العقلانيون الجدد).

- يقول عبد العزيز كامل: (ونحن في منطقة الشرق الأوسط، نؤمن بالتوحيد

بطريقة أو بأخرى، وأقوالها واضحة، يستوي في هذا: الإسلام والمسيحية واليهودية، حتى الإيمان بالأقانيم الثلاثة في الفرك المسيحي يختم بإله واحد. هذه منطقة توحيد، والصور تختلف، وتفسيرها الفلسفي يختلف) [الإسلام والعصر: ١٩٤ (العصرانيون ٣٠٨)].

-ويقول القرضاوي -عن النصارى-: (فكل القضايا بيننا مشتركة فنحن أبناء وطن واحد، مصيرنا واحد، أمتنا واحدة، أنا أقول عنهم إخواننا المسيحيين، البعض ينكر علي هذا كيف أقول إخواننا المسيحين؟ (إنما المؤمنون إخوة) نعم نحن مؤمنون وهم مؤمنون بوجه آخر) [برنامج الشريعة والحياة: (في ظل الشريعة الإسلامية) ١٢/ ١٠/ ١٩٩٧م، ويقررها في كتبه ككتاب (فتاوى معاصرة ٢/ ٦٦٨)].

-وقال-أيضًا-: (إن مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها) [غير المسلمين في المجتمع الإسلامي:ص ٦٨]. قلت: وأين تذهب بقوله تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رضي الله عنهم وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [المجادلة: ٢٢].

-ويقول محمد عمارة: (والفروق بين المسلمين وأهل الكتاب، ليست من الخطر، بحيث تخرج الكتابيين من إطار الإيمان والتدين بالدين الإلهي!) [تجديد الفكر الإسلامي: ص٨٢(العصرانيون:٣٠٩)] قلت: وأين نذهب بقوله تعالى: {لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة} وقوله: {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم} وغيرها من الآيات التي تقضي بكفر اليهود والنصارى اليوم.

*** الآثار المترتبة على دعوة وحدة الأديان:**

١-الدعوة إلى وحدة الأديان تنافي عقيدة الولاء والبراء.

٢-كسر حاجز النفرة من الكفار والمشركين.

٣-مخالفة النصوص القرآنية والنبوية الآمرة بمعاداة الكافرين والمشركين.

٤-إبطال أن يكون القرآن الكريم حاكمًا على الكتب السابقة.

٥-إبطال أن تكون شريعة الإسلام خاتمة الشرائع.

٦-إبطال أن يكون محمد ﷺ خاتم النبيين.

* **المأخذ التاسع: قصر الجهاد على الجهاد الدفاعي فقط.**

الجهاد فريضة على المسلمين لنشر كلمة التوحيد، وتعبيد الناس لربهم، وإزالة الكهنوت والطاغوت. الجهاد رفعٌ لاستعباد البشر للبشر، كما قال ربعي بن عامر لعظيم كسرى: (إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ،ومن ضيق الدنيا إلى سعتها،ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام،فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه،فمن قبل ذلك قبلنا منه ورجعنا عنه،ومن أبى قاتلناه أبدًا حتى نفضي إلى موعود الله.قالوا:وما موعود الله؟قال:الجنة لمن مات على قتال من أبى،والظفر لمن بقي.أهـ) [البداية والنهاية (٧/ ٤٦)].

والأدلة على فرضية الجهاد كثيرة فمن الكتاب قوله تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]. وقوله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [الأنفال: ٣٩]. ومن السنة قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله) [رواه

البخاري: (٢٥) ومسلم: (٢٢)]. وقوله ﷺ: (من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من النفاق)[رواه مسلم: ١٩١٠]. وقوله ﷺ: (الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة) [رواه البخاري: ٢٨٤٩، مسلم: ١٨٧١]. وأحاديث أخرى كثيرة.

ولا نجد للمعتزلة كلامًا في هذه المسألة-حسب علمي -في التشكيك في فرضية الجهاد أو قصره على الجهاد الدفاعي، ولا نعتقد ذلك فيهم؛ فهم أرباب الخروج على أئمة المسلمين بالسيف!.

وأول ظهور هذه الدعوة الماكرة، كانت على يد رجال المدرسة العقلية الحديثة، ثم تابعهم العصرانيون على ذلك، حيث قصروا الجهاد على جهاد الدفاع فقط. أما جهاد الكفار والمشركين وغزوهم في قعر دارهم لأجل إقامة شرع الله في أرضه، وتخلية الناس بينهم وبين اختيار دينهم بدون تسلط من حكامهم وطواغيتهم، فهذا لا يرونه ولا يقولون به؛ بل يرون أن الجهاد العام كان في زمن رسول الله ﷺ وفي زمن خلفائه الراشدين، لضرورة اقتضت ذلك في ذلك الزمن، ولا يمكن تطبيق ذلك الآن، فذهبوا أولئك -رجال المدرسة العقلية والعصرانيون-يقررون بدعة الجهاد الدفاعي -ولو على حساب المعتقد!-، خوفًا من ألسنة المستشرقين والكتّاب الغربيين، ومحاولة منهم لتلميع صورة الإسلام عند الأمم الغربية الكافرة، الذين يصمون المسلمين ويصفونهم بأنهم سفاكو دماء، وأن قتالهم من أجل الأرض والغنائم!.

ويردد رجال المدرسة الحديثة والعصرانيون، مقولة المستشرقين: إن العقائد لا تنتشر بالسيف!. وسبب جنوح المستشرقين لتلك المقولة، رغبةً منهم في إلغاء فكرة الجهاد عند المسلمين، فانتصارات المسلمين وفتوحاتهم أغاظتهم وأصابتهم في مقتل، وتلك الانتصارات ارتبطت بالجهاد؛ لأنها تبعث في الناس حرارة إيمانية تجعل

الفرد يقدم روحه ونفسه لله، ولما كانت هذه الحرارة الإيمانية مبعثها الجهاد، بذل المستشرقون جهدهم وتبعهم أذنابهم من المسلمين على قتل هذه الكلمة، والقضاء عليها في مهدها عند ظهور أول بوادر لها، والواقع يصدق ذلك.

ومن أجل ذا لجأ المفتونون –أهل الأهواء–إلى قصر الجهاد العام بمفهومه الواسع من نشر التوحيد ونبذ الشرك، وإقامة شعائر الله في أرضه، وإزالة الطواغيت، ورفع سلطة النظام الكافر عن الناس وتركهم يختارون دينهم، إلى حصره في نطاق ضيق وهو: (الجهاد الدفاعي). وهذه الفكرة تنبني على ما قبلها من الدعوة إلى وحدة الأديان؛ فإنه إذا كان اليهود والنصارى لهم دين صحيح الآن، وعلى صراط مستقيم، وأنهم مسلمون ناجون في الآخرة.. إلخ، فلماذا نقاتلهم إذًا؟. وهذا تسلسل منطقي يلزم القول به لمن آمن بوحدة الأديان. (ولعل أول ثمرة يجنيها أولئك القوم–[أي: اصحاب المدرسة العقلية الحديثة]–في سعيهم إلى التقريب بين الأديان القضاء على فكرة الجهاد في الإسلام، فما دامت الأديان الثلاثة كلها حق وليس بينها فرق فليس هناك من داع لحمل السيف وإعلان الجهاد ضد النصارى مثلًا، وهو الأمر الذي أقلق بريطانيا كثيرًا وهي دولة نصرانية، فسعت بشتى السبل للقضاء على هذه العقيدة الإسلامية، فانشأت القاديانية التي حرمت قتال الإنجليز والبهائية كذلك، وأيدت حركة أحمد خان الذي أعلن أن قتال الإنجليز كفر وأن مساعدتهم واجبة!) [منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: للدكتور فهد الرومي (١/ ١٣٩)].

وأما مقولة إن العقائد لا تنشر بالسيف: فيردها واقع المسلمين وفتوحاتهم، فهم إن غزوا أمة خيروهم بين ثلاث خلال أو خصال: الإسلام ولهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، أو الجزية تؤخذ منهم وهم صاغرون ويقرون على دينهم مع عدم إظهار شعائرهم وطقوسهم وفي ذلك تفصيلات يطول وصفها، أو القتال إن

هم أبوا؛ والقتال كما قررنا سلفًا ليس من أجل احتلال أرض أو استنزاف ثروات، القتال هنا من أجل نشرك كلمة التوحيد في الأرض وإزهاق الشرك، وإزالة الحكم الكافر وترك الناس في حرية يختارون دينهم.

- **نماذج:** -

المذهب الحق:

- قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ...} الآية. قال: (فأمر الله سبحانه وتعالى بمقاتلة جميع الكفار لإصفاقهم على هذا الوصف، وخص أهل الكتاب بالذكر إكرامًا لكتابه،ولكونهم عالمين بالتوحيد والرسل والشرائع والملل، وخصوصًا ذكر محمد ﷺ وملته وأمته. فلما أنكروه تأكدت عليهم الحجة وعظمت منهم الجريمة، فنبه على محلهم، ثم جعل للقتال غاية وهي إعطاء الجزية بدلًا من القتل وهو الصحيح) [تفسير القرطبي: سورة التوبة آية:٢٩].

-وقال عند تفسير قوله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ} [البقرة: ١٩٣]. قال: ({وقاتلوهم} أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع؛ على من رآها ناسخة. ومن رآها غير ناسخة قال: المعنى قاتلوا هؤلاء الذين قال الله فيهم: {فإن قاتلوكم} والأول أظهر، وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار. دليل ذلك قوله تعالى: {ويكون الدين لله} وقال عليه السلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله). فدلت الآية والحديث على أن سبب القتال هو الكفر؛ لأنه قال: {حتى لا تكون فتنة} . أي كفر، فجعل الغاية عدم الكفر وهذا ظاهر) [تفسير القرطبي: البقرة: ١٩٣].

٢- المذهب المخالف:

أ- المدرسة العقلية الحديثة:

-يقول السيد رشيد رضا: (إن حروب النبي ﷺ للكفار كانت كلها دفاعًا!) [الوحي المحمدي:ص ٣٠٨].

-وقال المراغي -في تفسيره -: (وقتال النبي ﷺ وأصحابه في الصدر الأول، كان دفاعًا عن الحق وأهله، وحماية دعوة الدين، فكانوا يبدءون أولًا بالدعوة بالحجة والبرهان، فإذا منعوا بالقوة وهُدد الداعي أو قتل، قاتلوا حماية للدعاة ونشرًا للدعوة، لا للإكراه على الدخول في الدين، إذ ذاك منهي عنه بنحو قوله تعالى: {أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين} فإذا لم يوجد من يصد الدعوة أو يهدد الدعاة، ويعتد على المؤمنين، فلا يفرض علينا الجهاد لسفك الدماء وإزهاق الأرواح، ولا للطمع في الغنائم والأنفال، وجملة القول: إن القتال شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحيى الدعوة الإسلامية ويعد لها عدتها من العلم والجة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان) [تفسير المراغي: البقرة (١٩٤-١٩٥) (٢/ ٩٤)].

ب- العصرانيون (العقلانيون الجدد).

-يقول: محمد عمارة: أن (القتال في الإسلام يلجأ إليها المسلمون عند الضرورة.. ضرورة حماية الدعوة وتأمين حرية الدعاة، وضمان الأمن لدار الإسلام وأوطان المسلمين.. سيان كان ذلك القتال دفاعيًا تمامًا أو مبادأه يجهض بها المسلمون عدوانًا أكيدًا أو محتملًا.. فهو في كل الحالات صد للعدوان ... أما إذا جنح المخالفون إلى السلم وانفتحت السبل أمام دعوة الإسلام ودعاته، وتحقق الأمن لدار الإسلام فلا ضرورة للحرب عندئذ، ولا مجال لحديث عن القتال باسم

(الدنيا) كان ذلك الحديث أو باسم (الدين)) [الدولة الإسلامية:١٣٦].

-ويقول فهمي هويدي: (ومنذ البداية سلح الله المسلمين بالكلمة، وكان أول ما أنزله الله على نبيه هو: (اقرأ وليس اضرب)، أو (ابطش)، فكان كتاب المسلمين هو القرآن الكريم فإن القتال في التصور الإسلامي ينبغي أن يظل منعطفًا يُكره إليه المسلمون أو نوعًا من ((الهبوط الإضطراري)) الذي يعترض المسار الطبيعي لرحلة التبليغ الإسلامي) [مواطنون لا ذميون:٢٣٦]. قلت: وحاصل كلام فهمي: هو حصر قتال المشركين (الجهاد في سبيل الله)؛ في القتال الدفاعي القتال الذي يُضطر له المسلمون دفاعًا عن أوطانهم.

-ويقول – أيضًا عند تأويله لحديث: (من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من نفاق) -: (الحديث لا يدين كل مسلم لا يقاتل في سبيل الله، الأمر الذي قد تشتم منه رائحة التحريض، التي يحاول البعض اصطيادها من السياق ... ولا نرى في الحديث وجهًا لاستثارة المسلمين على غيرهم، ذلك أن الأمر كله كان على عهد رسول الله ﷺ) [مواطنون لا ذميون: ٢٦١-٢٦٢]. قلت: رائحة التحريض في الحديث التي عناها هويدي وقلل من شأنها، هي الموافقة لقوله تعالى: {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال} ... الآية [الأنفال:٦٥].

والرسول الله ﷺ مطيع لربه. ثم قوله: (ولا نرى في الحديث وجهًا لاستثارة... إلخ). تكرار لما قرره سلفه من رجال المدرسة العقلية الحديثة: أن الجهاد في سبيل الله كان منصبًا على زمن رسول الله ﷺ. ونحن إزاء ذلك لا يسعنا أن نتجاهل الآيات القرآنية، والنصوص النبوية الآمرة بقتال المشركين كافة، أفترى أن الآيات والأحاديث المستفيضة الآمرة بالجهاد، والحاضة على القتال، وما أعده الله للمجاهد من الأجر والمغنم في الدنيا والآخرة، كانت مقصورة على زمن رسول الله ﷺ

وخلفائه الراشدين؟. لا أبا لك إن كان ذلك يسعك!.

- **الآثار المترتبة على قصر الجهاد على الجهاد الدفاعي**.

١-تعطيل شعيرة الجهاد الثابتة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٢-الجهاد الدفاعي يمنع من الدعوة إلى الله ونشر التوحيد في ديار الكفر.

٣- تعطيل النصوص الكثيرة الآمرة بجهاد الكفار والمشركين.

٤-الجهاد الدفاعي يحرم المسلمين كثيرًا من الأجور والفضائل العظيمة التي أعدها الله للمجاهدين في سبيله.

* **المأخذ العاشر: الدعوة إلى الوطنية والقومية**.

الوطنية والقومية كلاهما وثنٌ، يقدم الجنس والوطن على الإسلام، ويجعل رابطة الوطن والجنس أعظم من رابطة الإسلام.

ومحبة الوطن غريزة في النفس لا تنكر، قال ﷺ عندما أُخرج من مكة: (والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلي ولولا أني أُخرجت منك ما خرجت) [رواه أحمد(١٨٢٤٠)، وابن ماجة(٣١٠٨)، والدارمي (٢٥١٠)، والترمذي (٣٩٢٥) وقال: حديث حسن غريب صحيح]. لكن أن تقدم هذه المحبة على محبة الله ورسوله ودينه وكتابه فلا.

وشريعة الله جعلت ولاء المسلمين ونصرتهم لإخوانهم المسلمين، والرابطة بينهم هي العقيدة فهي التي تجمعهم وهي التي تفرقهم، جمعت بين أبي بكر الصديق -العربي-، وبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي رضي الله عنهم سلامهم وإيمانهم، وفرّقت بين العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه بين أبي لهب-الكافر-، مع وجود قرابة النسب!. قال ﷺ: (المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم، يردُّ مُشدُّهم على مضعفهم،

ومتسريهم على قاعدهم، لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده) [رواه أبو داود: ٢٧٥١. وقال الألباني حسن صحيح]. وإذا عُرف ذلك تبين بطلان وثن القومية والوطنية، وإن زخرفت بباطل القول وخطله. ولا يخدعنك إحياء المفتونين للنعرات الفرعونية، والفينيقية...، ولا يستخفنك أصحاب الشعارات البراقة التي تدعو إلى إحياء التراث من مشاهد وآثار، فإن وراء الأكمة ما ورائها. وتعال إلى شعرائهم لترى كيف قُدمت القومية والوطنية على الإسلام:

قال شاعرهم:

آمنت بالبعث ربا لا شريك له وبالعروبة دينا ما له ثاني

وقال آخر:

سلام على كفر يوحد بيننا وأهلًا وسهلًا بعده بجهنم

وقال آخر:

إن تسأل عني فهذي قيمي أنا ماركسي لينيني أممي

وقال آخر:

لا تسل عن ملتي أو مذهبي أنا بعثي اشتراكي عربي

- **نماذج:**

١- المذهب الحق:

-يقول الشنقيطي: (أن الرابطة التي يجب أن يعتقد أنها هي التي تربط بين أفراد المجتمع، وأن ينادى بالارتباط بها دون غيرها إنما هي دين الإسلام؛ لأنه هو الذي يربط بين أفراد المجتمع حتى يصير بقوة تلك الرابطة جميع المجتمع الإسلامي كأنه جسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى. [ثم ساق بعض الآيات كقوله تعالى: {لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر} الآية.. وقوله:

{والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض} وقال:] فهذه الآيات وأمثالها تدل على النداء برابطة أخرى غير الإسلام كالعصبية المعروفة بالقومية – لا يجوز، ولا شك أنه ممنوع بإجماع المسلمين. [ثم ساق حديث كسع الرجل المهاجري للأنصاري]: فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما بال دعوى الجاهلية... دعوها فإنها منتنة) [انظر البخاري:٤٩٠٥]. قال الشنقيطي: (فقول هذا الأنصاري: يا للأنصار، وهذا المهاجري: يا للمهاجرين – هو النداء بالقومية العصبية بعينه، وقول النبي ﷺ: (دعوها فإنها منتنة) يقتضي وجوب ترك النداء بها... فدل هذا الحديث الصحيح على أن النداء برابطة القومية مخالف لما أمر به النبي ﷺ، وأن فاعله متعاطي المنتن، ولا شك أن المنتن خبيث... واعلم أن رؤساء الدعاة إلى نحو هذه القومية العربية: أبو جهل، وأبو لهب، والوليد بن المغيرة، ونظراؤهم من رؤساء الكفرة ... واعلم أنه لا خلاف بين العلماء في منع النداء برابطة غير الإسلام؛ كالقوميات والعصبيات النسبية، ولا سيما إذا كان النداء بالقومية يقصد من ورائه القضاء على رابطة الإسلام وإزالتها بالكلية؛ فإن النداء بها حينئذ معناه الحقيقي: أنه نداء إلى التخلي عن دين الإسلام، ورفض الرابطة السماوية رفضًا باتًا، على الله أن يعتاض من ذلك روابط عصبية قومية، مدارها على أن هذا من العرب، وهذا منهم أيضًا مثلًا؛ فالعروبة لا يمكن أن تكون خلفًا من الإسلام، واستبدالها به صفقة خاسرة) [أضواء البيان: (٣/ ٤٤١-٤٤٥)].

- يقول سيد قطب: (إن الله-سبحانه-يأمر أن تكون رابطة التجمع هي العقيدة ولكن القومية أو الوطن يأمر باستبعاد العقيدة من قاعدة التجمع وأن يكون الجنس أو القوم هو القاعدة! فمن هو الإله الذي تتبع أوامره؟ أهو الله سبحانه أم هي الآلهة المدعاة؟) [في ظلال القرآن: ٣/ ١٤١٣)].

- ويقول محمد بن سعيد القحطاني: (...ومن ذلك القومية والوطنية، اللتان تحصران الولاء والبراء في دائرة الجنس أو التراب فيلتقي فيها مثلًا اليهودي العربي والنصراني العربي والمشرك العربي، والبعث العربي مع المسلم العربي لأن رابطة القومية تجمعهم! وهذا أمر يرفضه الدين الحنيف، لأن الرابطة فيه هي رابطة العقيدة، فضلًا عن أن الوطنية والقومية ضيقتا دائرة الولاء) [الولاء والبراء في الإسلام:٤١٩].

٢- المذهب المخالف:

أ- المدرسة العقلية الحديثة:

-يقول محمد عبده: (تقرر مما سلف أن لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها، ويجتمعون عليها اجتماع دقائق الرمل حجرًا صلدًا، وأن خير أوجه الوحدة: الوطن؛ لامتناع التنازع والخلاف فيه. ونحن الآن مبينون بعون الله ماهية هذا الوطن وبعض ما يجب على ذويه ...إلخ) ثم ساق كلامًا طويلًا عن الوطن. [تاريخ الأستاذ الإمام: (٢/ ١٩٤-١٩٦) (الاتجاهات (١/ ٥٣)].

-ويقول رشيد رضا – في ذكر محاسن الخديوي عباس-: (أول ما عرف الناس من محاسنه ما يسمى في عرف هذا العصر بالوطنية) [تاريخ الأستاذ الإمام: (١/ ١٥٩) (الاتجاهات الوطنية: (١/ ٤٩)].

ب-العصرانيون (العقلانيون الجدد).

-يقول محمد عمارة –مستدركًا على الدكتور محمد رشاد خليل مساواة المسلم العربي بالمسلم غير العربي-قال: (ثم كتب فجعل علاقة المسلم المصري بأخيه المصري مساويه لعلاقته بالمسلم في أندنوسيا ونيجيريا وتركستان! مهملًا أي أثر للقوميات وقسماتها، الأمر الذي جعل هذا الفكر لم يبصر سوى رابطة العقيدة الإسلامية) [الإسلام والعروبة: ٨١].

-ويقول-أيضًا-: (إيمان هذه الأمة بالوحدة الوطنية والقومية إيمان راسخ لا شك فيه.. بل لقد رأت، ببصيرتها النافذة وحسها الفطري، أن الشقاق الطائفي!! كان على مر تاريخها، الثغرة التي يحاول اعداؤها النفاذ منها، بحثًا عن الركيزة التي تضمن لا ستعمارهم واستغلالهم الفعالية والاستمرار..، وأوضح ما كانت وتكون يقظة أمتنا لهذه الحقيقة في لحظات المحن والمواجهة مع الأعداء..) [التراث ٢٣٤].

*** الآثار المترتبة على الدعوة إلى القومية والوطنية:**

١-الدعوة إلى القومية أو الوحدة الوطنية، تقضي على الوحدة الإسلامية، التي نادت بها الشريعة.

٢-الوطنية تجعل الولاء والبراء للتراب، والقومية تجعل الولاء والبراء للجنس. وهذا خلاف الولاء والبراء الشرعي الذي جاء في الكتاب والسنة.

٣-الدعوة إلى الوطنية تعني أن اليهودي أو النصراني أو المشرك الذي يعيش في وطني أقرب إليَّ وأحق بالنصرة والمعاونة من مسلمي الصين أو مسلمي الفلبين ... إلخ!. والدعوة إلى القومية تعني أن العربي النصراني أو العربي اليهودي أو العربي المشرك، أقرب إلي وأحق بالنصرة والمعاونة من المسلم التركي أو المسلم الهندي.

٤-الدعوة إلى القومية والوطنية؛ دعوة إلى الجاهلية والعصبية.

*** المأخذ الحادي عشر: الدعوة إلى تحرير المرأة.**

أول سؤال نطرحه على دعاة التحرير هو: هل الشريعة وضعت على المرأة آصارًا وأغلالًا حتى نحررها منه؟. والجواب بالنفي -طبعًا-، فالشريعة لم تأت بقيود تجعل المرأة تعيش في ضنك وعنت؛ إنما جاءت بضوابط تجعل المجتمع المسلم نقيًا صافيًا، لا تكدره العلاقات المشينة، ولا الشهوات المحرمة، فتنأى بهم من أن يقعوا في براثن البهيمية، وتصونهم عن سفاسف الأمور وحياة المجون، فهم مخلوقون

للعبادة ولهم دار آخرة يحطون رحالهم فيها. وربنا الذي خلق الذكر والأنثى -من البشر- يعلم ما يصلحهم وما يضرهم، فشرع لهم ما يحفظ لهم كرامتهم ويصون عفتهم، وكان من جملة ما شرعه لهم أن حرم اختلاط المرأة الأجنبية بالرجل الأجنبي، وسد كل الوسائل التي تُفضي إلى ذلك مبالغة في الصيانة، وحفظًا لكيان المجتمع المسلم. وحرم سفور المرأة وإبداء مفاتنها وزينتها إلا لمن استثناهم الله، وأباح للرجال تعدد الزوجات إلى أربع لحكم كثيرة علمنا بعضها وجهلنا أكثرها، وأباح الطلاق للأزواج عند تعذر الوفاق بين الزوجين، ومنع المرأة من تولية مناصب الولايات العامة لمضادة تلك لفطرتها التي فطرها الله عليها. ثم اعلم أنه ليس هذا مكان استقصاء هذه المسائل ومناقشتها، فإن ذلك لا يمكن بحال في مثل هذه الدراسة الموجزة، إنما أردنا أن نشير إلى منحى أهل الأهواء -رجال المدرسة الحديثة والعصرانيون- وموقفهم من تحرير المرأة.

ودعاة التحرير يعلمون جيدًا، كيف كان حال المرأة قبل الإسلام من الذل والمهانة، وكيف أن الشرع المطهر أعطاها من الحقوق التي كانت محرومة منها. ولكن دعاة التحرير -رجالًا ونساءً- لا يريدون هذا؛ بل يريدون أن تتحلل المرأة من كل شيء مسايرة للغرب حتى لا يوصفوا بالتخلف والرجعية!، ويشبعوا شهواتهم ونزواتهم بالتطلع إلى الأجساد العارية والوجوه الفاتنة!. ولا يهولنكم وصفهم لأنفسهم بأنصار المرأة، بل هم -والله- من خذل المرأة وزينوا لها الباطل وزخرفوه.

وأول مظاهر تحرير المرأة الجادة ظهرت في مصر، ففي سنة ١٨٩٤م كتب مرقص فهمي كتابًا عنوانه: (المرأة في الشرق) داعيًا إلى تحرير المرأة من النظام الإسلامي، ثم وبعد خمس سنوات وبإيعاز من الأميرة نازلي ألف قاسم أمين كتابًا وعنونه بـ: (تحرير المرأة). والغريب في الأمر -وليس هذا بمستغرب- أن محمد عبده

كتب فصولًا عدة في هذا الكتاب، ثم صاغها صياغة نهائية حتى يكون الكتاب على نمط واحد وأسلوب واحد، ومضمون الكتاب: القضاء على الحجاب، وإباحة الاختلاط للمرأة المسلمة بالأجانب، وتقييد الطلاق ووجوب وقوعه أمام القاضي، ومنع الزواج بأكثر من واحدة. [انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير(٢/ ٧٦٧)، (١/ ١٦٦)].-وهذا مجمل ما يدور عليه القوم الآن، أضف إليها تولي المرأة المناصب والولايات العامة-. ثم كتب قاسم أمين كتابًا آخر (المرأة الجديدة) نادى فيه المصرية أن تحذوا حذو أختها الأوربية في كل شيء!. وكان من ثمار ذلك أن تحركت بعض المؤسسات والأحزاب لدعم هذا الاتجاه وتشجيع المفتونين رجالًا ونساءً لاتخاذ خطوات أكثر جرأة لكسر هذا الحاجز!. فهاهي أمينة السعيد -وحُق لنا أن نسميها خائنة السعيد -تقول: (عجبت لفتيات مثقفات كيف يلبسن أكفان الموتى وهنَّ على قيد الحياة) [الولاء والبراء لمحمد بن سعيد القحطاني: ٤١٠]. وهاهي صفية زغلول وهدى شعراوي يتزعمن مظاهرة قوامها ثلاثمائة امرأة يطوفون شوارع مصر، يهتفن بالحرية والاحتجاج على تعسف قوات الاحتلال الإنجليزي، ثم قصدن مقر المعتمد البريطاني لتقديم احتجاجًا مكتوبًا على تعسف قوات الاحتلال [انظر:الاتجاهات الوطنية ٢/ ٢٣٨)]، ثم خلعن الحجاب في ميدان الإسماعيلية سمي بعد ذلك بميدان التحرير، وإنك لتعجب عندما تقارن بين مطالب أولئك النسوة بالتحرير وخلع الحجاب، وبين تجمعهن أمام مقر المعتمد البريطاني، ومطالبته بإيقاف تعسف قوات الاحتلال!!.. فما المناسبة خلع الحجاب والتحرر من ضوابط الشرع وبين مقاومة المستعمر، ولعل عجبك يزول إذا علمت أنهم يريدون أن يصنعوا من الأحداث شيئًا يحقق لهم مآربهم، ولا تزال تلك الفكرة الخبيثة تظهر في المجتمعات الإسلامية المحافظة من حين لآخر -وقى الله المؤمنين

شرها -.

- **نماذج:**

١- **المذهب الحق:**

-يقول الشنقيطي: (واعلم وفقني الله وإياك لما يحبه ويرضاه: أن هذه الفكرة الكافرة، الخاطئة الخاسئة، المخالفة للحس والعقل، وللوحي السماوي وتشريع الخالق الباريء: من تسوية الأنثى بالذكر في جميع الأحكام والميادين، فيها من الفساد والإخلال بنظام المجتمع الإنساني ما لا يخفى على أحد إلا من أعمى الله بصيرته. وذلك لأن الله جل وعلا جعل الأنثى بصفاتها الخاصة بها صالحة لأنواع من المشاركة في بناء المجتمع الإنساني، صلاحًا لا يصلحه لها غيرها: كالحمل والوضع، والإرضاع وتربية الأولاد ...) [أضواء البيان: (٣/ ٤٢٢].

-يقول الدكتور مصطفى السباعي-مخاطبًا دعاة التحرير-: (أنا ممن يعضد نهضة المرأة المسلمة، ولكن على أي أساس؟ على أساس الدين أم على أساس التمرد عليه؟ أعلى أساس التمسك بتقاليد الشرق الصالحة أم على أساس الاندماج في مدنية الغرب المتهتكة؟ أعلى أساس المحافظة على العفة، أم على أساس هتكها وإهدارها؟ وأخيرًا.. على أساس تعدد الزوجات بعقود شرعية أم على أساس تعدد الزوجات والأزواج بغير عقود؟ بينوا لنا خططكم وكلمونا بعقولكم لا بشهواتكم ... إلخ) [الآم وأمال:٧٧. تقديم محمود شاكر].

-ويقول شكيب أرسلان -مبينًا أن الدعوة إلى السفور مرحلة يتبعها مراحل-: (فأنت ترى المسألة ليست منحصرة في السفور، ولا هي بمجرد حرية المرأة المسلمة في الذهاب والمجيء كيفما تشاء، بل هناك سلسلة طويلة حلقاتها، متصل بعضها ببعض، لا بد من أن ينظر الإنسان إليها كلها من أولها إلى آخرها، فإذا كان ممن يرى

حرية المرأة المطلقة، فعليه أن يقبلها بحذافيرها... أما أن نجمع بين حرية المرأة وعدم حريتها، وأن نطلق لها الأمر تذهب حيث أرادت، وتحادث من أرادت، وتضاحك من أرادت، وتغامز من أرادت، ثم إذا صبا قلبها إلى رجل من غير جنسنا، فذهبت وساكنته، وكان بينها وبينه ما يكون بين الرجل وزوجته، أقمنا القيامة ودعونا بالمسدس، وقلنا يا للحمية يا للأنفة يا للغيرة على العرض! فهذا لا يكون وليس من العدل ولا من المنطق أن يكون) [الاتجاهات الوطنية: للدكتور محمد محمد حسين (٢/ ٢٤٧-٢٤٨)].

-وقال الدكتور فهد الرومي: (ودعا قاسم أمين إلى تحرير المرأة – وهو تلميذ الشيخ محمد عبده ومن المتأثرين به، ووصفه السيد رشيد رضا بأنه: ((العالم البارع في علوم الأخلاق والاجتماع))؟! ودعا إلى تحرير المرأة ولا يخفى على أحد ما جنته هذه الدعوة على المرأة المسلمة بل على المسلمين كافة من بلاء، وحينما أطلق الغرب حرية المرأة، رتب على هذا حرية الاختلاط، ورتب على حرية الاختلاط حرية الصداقة، ورتب على حرية الصداقة حرية ممارسة الحب والزنا، وأن تلكم المرأة التي حررها قاسم أمين إن لم تكن وصلت إلى درجة المرأة في الغرب –كما ذكرنا–فإنها ستصل إليها حتمًا إن لم يتداركها الله برحمة من عنده) [منهج المدرسة العقلية في التفسير: (٢/ ٥١٠-٥١١)].

- ويقول محمد محمد حسين: (لم يعد ذلك الذي دعا إليه قاسم أمين هو شغل الناس بعد الحروب. فقد أخذت الأمور تتطور تطورًا سريعًا، حتى أصبحت دعوة قاسم أمين وقد أستنفذت في وقت وجيز كل أغراضها، واندفع الناس إلى ما وراءها في سرعة غير منتظرة. فقد خلعت المرأة النقاب، ثم استبدلت المعطف الأسود بالحبرة، ثم لم تلبث أن نبذت المعطف وخرجت بالثياب الملونة. ثم أخذ المقص

يتحيف هذه الثياب في الذيول وفي الأكمام وفي الجيوب. ولم يزل يجور عليها فضيقها على صاحبتها حتى أصبحت كبعض جلدها، ثم إنها تجاوزت ذلك كله إلى الظهور على شواطئ البحر في المصايف بما لا يكاد يستر شيئًا) [الاتجاهات الوطنية: (٢/ ٢٣٧-٢٣٨)].

٢- المذهب المخالف:

-النماذج التي سوف نستعرضها تشمل بعض القضايا التي خاض فيها معتزلة العصر الحديث، المدرسة رجال العقلية الحديثة، والعصرانيون، كقضية الحجاب، ومنع تعدد الزوجات، وإباحة الاختلاط، وغيرها.

أ- المدرسة العقلية الحديثة:

-يقول محمد عبده: (إن إباحة تعدد الزوجات في الإسلام أمرٌ مضيق فيه أشد التضييق كأنه ضرورة من الضرورات التي تباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور، وإذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدد الزوجات، فإن البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم له حال ولا يقوم فيه نظام بل يتعاون الرجل مع زوجاته على إفساد البيت كأن كل واحد منهم عدو للآخر، ثم يجيء الأولاد بعضهم لبعض عدو... فمفسدة تعدد الزوجات تنتقل من الأفراد إلى البيوت ومن البيوت إلى الأمة) [تفسير المنار: (٤/ ٣٤٩)]. قلت: قول محمد عبده: (فمفسدة تعدد الزوجات..إلخ) فاسد من أصله، فالله جل جلاله لا يشرع للأمة أمرًا يكون مصدر فساد وضرر عليهم، ولكن الناس يتفاوتون في تطبيق ما أباح الله لهم. وجعل تعدد الزوجات أمرٌ مضيق عليه وعده كالضرورة، فيه مبالغة شديدة وجنوح لإسقاط هذه الإباحة تمهيدًا لإدراجها من المحرمات. والواقع يخالف ما ذهب إليه

محمد عبده، فكم من رجل تزوج بامرأتين أو أكثر ولم تظهر هذه المفاسد التي عدها محمد عبده، بل نفع الله بهم وكان لهم من نسائهم رجالًا صالحين، ونساء صالحات نفعوا آبائهم وذويهم، وانتفع بهم المجتمع الإسلامي. فدعوى محمد عبده مردودة، وكون الخلل يأتي من تطبيق تعدد الزوجات والتعدي والعدوان من قبل بعض الأزواج، لا يسوغ بحال عده من الضرورات، أو المحرمات كما هو قول بعضهم. وسر المسألة: أن أهل الأهواء –المعتزلة الحديثة والمعاصرة-يخشون من وصفهم بالرجعية والتخلف، فحتى تواكب الحضارة والغرب، يجب أن يُخضع الدين ليساير المدنية الحديثة؛بل قل ليساير ما عليه الغرب.

-ويقول عبد العزيز جاويش: (واعلم أن المعتزلة وهم كما تعلم من المسلمين يقولون بعدم جواز أن يتزوج الرجل ثانية ما دامت الأولى في عصمته... ثم قال – مؤيدًا –: وما ذلك إلا لأنهم تتبعوا ما يجلبه ذلك من المفاسد والمضار وعرفوا أن من أصول الشريعة المحمدية إعطاء الوسائل ما للغايات من الأحكام، فرأوا آثار تعدد الزوجات كثيرة سيئة لا يستحسنها عقل، ولا يرضى بها شرع فحكموا بتحريمه ...[وقال:] إني لأرى كما يرى كل عاقل أن تعدد الزوجات بالغة مثالبه ما بلغت! أسلم عاقبة من إتيان الفاحشة) [الإسلام دين الفطرة والحرية: ١٢١].

ب- العصرانيون:

-يقول محمد عمارة: (إن ما لدينا في تراثنا حول قضية ولاية المرأة لمنصب القضاء، هو فكر إسلامي وآراء فقهية واجتهاد فقهاء، وليس دينًا وضعه الله، وأوحى به إلى رسوله عليه الصلاة والسلام.. وقال-في موضع آخر عن حديث رسول الله ﷺ -((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)): فهو نبوءة سياسية! من الرسول بفشل المجوس، أولئك الذين ملكوا عليهم امرأة، وليس حكمًا بتحريم ولاية المرأة

للقضاء، فلا ولايتها العامة ولا الخاصة كانت بالقضية المطروحة، حتى على مجتمع النبوة، كي تقال فيها الأحاديث)[الإسلام والمستقبل: ٢٨٢، ٢٣٢].

-ويدعو الدكتور فتحي عثمان إلى – ما يسميه-الاختلاط المأمون. فقال: (لأن المجتمع الذي يلتقي فيه الرجال والنساء في ظروف طبيعية هادئة محكمة، لن يغدو مثل هذا اللقاء قارعة تثير الأعصاب، وتثير الوقود على البارود، إذ سيألف الرجل رؤية المرأة ومحادثة المرأة... وستألف المرأة بدورها الرجل وهكذا يهدأ السعار الجنسي المضطرم، ويضيق مجال الانحراف، والشذوذ، وتتجمع لدى الجنسين خبرات وحصانات وتجارب تعين على إحسان الاختيار عند الزواج، وإحسان المعاشرة بعد الزواج) [الفكر الإسلامي والتطور: ١٧٣-١٧٤]. قلت: مصطلح الاختلاط المأمون من بدع العصرانيين، ومتى كان اعتياد الرجل لرؤية المرأة، ورؤية المرأة للرجل في الأماكن العامة، وفي العمل، مهدئًا للسعار الجنسي!، في أي كوكب تعيش يا دكتور!؟، دونك بلاد الغرب قاطبة، فيها هذا الاختلاط المأمون -الذي تدعيه-، ومع ذلك لم يهدأ السعار الجنسي بل زاد وطغى: ففي أمريكا-بلد الحرية- مثلًا: تتعرض ٣٠٠ امرأة في أمريكا للاغتصاب يوميًا، وتتعرض امرأة لسوء المعاملة كل ثمان ثوان. وثلث النساء في أمريكا والنرويج وهولندا ونيوزلنده، تعرضن لتشويهات جنسية نتيجة لا عتداءات أو تجاوزات جنسية، ويتراوح عددهن ما بين ٨٥، ١٤٤ مليونًا. ولعل ما ذكرناه يكفي في رد شبهة الاختلاط المأمون.

-ويقول حسين أحمد أمين -عن الحجاب-إنه: (وهم صنعه الفرس والأتراك، وليس في القرآن نص يحرم سفور المرأة أو يعاقب عليه ... وأن الرجال يتمسكون بالحجاب ليستبدوا بالمرأة، فينفسوا عن قهرهم سياسيًا واجتماعيًا) [موقف القرآن من حجاب المرأة:.. (عن كتاب غزو من الداخل ص٥٥) (نقلًا من(العصرانيون...)

[(٢٦٣)].

*** الآثار المترتبة على الدعوة إلى تحرير المرأة:**

١-تأويل الآيات القرآنية بتفسير غير تفسير السلف، كآية التعدد في سورة النساء.

٢-رد كثير من السنة النبوية بتضعيفها أو تأويلها يخرجها عن مراد رسول الله ﷺ؛ كتأويلهم لحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة).

٣-فشو الفساد الأخلاقي من جراء الاختلاط المحرم.

٤-التفكك الأسري، وضعف العلاقات الزوجية، أثرٌ من آثار الاختلاط المحرم.

٥-اتخاذ الخليلات وفشو الخيانة الزوجية، أثرٌ من آثار منع التعدد وهو آثرٌ من آثار منع الطلاق.

(باب ذكر المرجئة)

المرجئة[1] من أوائل الفرق التى تنتسب إلى الإسلام فى الظهور، وقد احتلت مكانًا واسعًا فى أذهان الناس وفى اهتمام العلماء بأخبارهم وبيان معتقداتهم بين مدافع عنهم ومحاج لهم، وبين معجب بأدلتهم وبين داحض لها.

ولقد أخذت تلك الخصومات أشكالًا من العنف واللين، ولكنها ذهبت حول تقرير حقيقة الإرجاء والرد عليه وجمع أدلته والوقوف عندها، وكان يكفى للانتهاء عن الخوض فى هذه القضية وقفة واحدة متأنية، ومواجهة الحقيقة التى طالما أغفلها هؤلاء وأولئك ألا وهى أن الإرجاء الذى هو بمعنى ترك الأعمال وعدم الاهتمام بها لا مكان له فى الواقع إلا عند المتأخرين الذين يريدون التحايل والانفلات بأى

(١) انظر كتاب: «فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها»، جـ٢، د. غالب بن على عواجى.

وسيلة، ذلك أن الذين قرروا الإرجاء فى بدء أمرهم كانوا عند التحقيق من أكثر الناس عبادة وعملًا، بدليل أنك تجد الشخص منهم يحث على الإرجاء بكلام قد ألفه وحفظه، ولكن إذا جاء إلى ميدان العمل تجده من المحرضين على اغتنام الفرص، والتقرب إلى الله بالأعمال الصالحة، فلم يبق للإرجاء عنده إلا ذلك الجزء من الكلام المردد فى إيقاظ الخصومة[١].

ومن هنا نجد أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ -وقد قدم دراسة وافية للمرجئة- يذكر أن السلف كانوا يصلون خلفهم ويترحمون عليهم، وإنما يشنعون عليهم مسلكهم الخاطئ فى تأخير العمل عن حقيقة الإيمان، وهؤلاء هم مرجئة الفقهاء بخلاف مرجئة الجهمية الغلاة.

وقبل البدء بتفاصيل فكر المرجئة وبيان نشأته وما آل إليه، قبل هذا نذكر على سبيل الإيجاز التعريف بالمرجئة لغة واصطلاحًا.

□ تعريف الإرجاء لغةً واصطلاحًا:

يقول الشهرستانى: (الإرجاء على معنيين: أحدهما بمعنى التأخير كما فى قوله تعالى: (قالوا أرجه وأخاه) أى أمهله وأخره والثانى: إعطاء الرجاء.

أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما بالمعنى الثانى فظاهر، فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار[٢]، إلى أن قال: وقيل: الإرجاء تأخير على رضى الله عنه عن

---

(١) انظر: ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامى.

(٢) مذهب السلف أنه لا يجوز الحكم على معين بالجنة أو بالنار إلا ما جاء التنصيص عليه =

الدرجة الأولى إلى الرابعة[1].

❑ الأساس الذى قام عليه مذهب المرجئة:

الأساس الذى قام عليه مذهب الإرجاء هو الخلاف فى حقيقة الإيمان ومم يتألف، وتحديد معناه، وما يتبع ذلك من أبحاث. وهل الإيمان فعل القلب فقط أو فعل اللسان، أو هو فعل القلب واللسان معًا؟ أى والعمل غير داخل فى حقيقته، وبالتالى لا يزيد الإيمان ولا ينقص، إذ التصديق واحد لا يختلف أهله فيه، هذه أهم ميزات بحوث هذه الطوائف المرجئة، وإلى كل قسم من تلك الأقسام ذهب فريق من المرجئة.

إلا أن أكثر فرق المرجئة على أن الإيمان هو مجرد ما فى القلب ولا يضر مع ذلك أن يظهر من عمله ما ظهر، حتى وإن كان كفرًا وزندقة، وهذا مذهب الجهم بن صفوان، ولا عبرة عنده بالإقرار باللسان ولا الأعمال أيضًا، لأنها ليست جزءًا من حقيقة الإيمان.

وذهبت الكرَّامية إلى أن الإيمان هو القول باللسان، ولا يضر مع ذلك أن يبطن أى معتقد حتى وإن كان الكفر. وذهب أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، لا يغنى أحدهما عن الآخر، أى فمن صدق بقلبه وأعلن التكذيب بلسانه لا يسمى مؤمنًا. وعلى هذا قام مذهب الحنفية وهو أقرب مذاهب المرجئة إلى أهل السنة لموافقتهم أهل السنة فى أن العاصى تحت المشيئة، وأنه لا يخرج عن الإيمان. وخالفوهم فى عدم إدخال العمل فى الإيمان وفى أن الإيمان يزيد وينقص، فلم يقولوا بذلك. هذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة من المرجئة،

=

من الشارع.

(١) الملل والنحل ١/ ١٣٩.

وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة ومن قال بقوله من فقهاء الكوفة الذين أخروا العمل عن حقيقة الإيمان وماهيته.

على أن فى نسبة الإرجاء إلى أبى حنيفة من الخلاف الكثير بين العلماء مالا يخفى، هل كان أبو حنيفة من المرجئة كما وصفه كتاب المقالات والفرق، أم كان ضد الإرجاء كما يصفه المدافعون عنه، لأن الإرجاء يتميز بالتساهل فى الأعمال وتأخيرها عن منزلة الإيمان، وأبو حنيفة رحمه الله تعالى بلغ حدًا كبيرًا فى الاهتمام بالفروع، مما يدل على أنه يهتم بالعمل، وهذا عكس الإرجاء، فكيف يوصف بالإرجاء حسب هذا الدفاع عنه!!

وأما ما جاء فى الكتاب المنسوب إليه الفقه الأكبر، من عبارات تدل دلالة واضحة على إرجائه -فقد شكك هؤلاء المدافعون عنه فى صحة نسبة هذا الكتاب إليه، بل كذبوا نسبته إليه.

ودافع عنه الشهرستانى وذهب إلى أن نسبة الإرجاء إلى أبى حنيفة إنما كان سببه فى رأيه -المعتزلة والقدرية- عن سوء فهم منهم لرأى أبى حنيفة الذى يرى بأن الإيمان هو التصديق بالقلب، وأنه لا يزيد ولا ينقص، فظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان، إضافة إلى أن المعتزلة -كما يرى الشهرستانى- كانوا يسمون كل من خالفهم مرجئًا[1].

والواقع أن النقول بإرجاء أبى حنيفة كثيرة، وعلماء الفرق أغلبهم يقر نسبة الإرجاء إليه بالمعنى الذى قدمنا ذكره. وهذا هو الثابت، ولا يقال: إن أبا حنيفة كان من غلاة المرجئة كالجهمية مثلًا، وذلك لموافقته أهل السنة والاعتقاد السليم فى جوانب كثيرة فى باب الإيمان وإن خالفهم فيما ذكر.

---

(١) الملل والنحل ١/ ١٤١.

ولقد بذل كثير من علماء الأحناف جهدهم ليجعلوا الخلاف بينهم وبين أهل السنة في حقيقة الإيمان لفظيًا، فلم يتم لهم ذلك مع أنهم يستندون إلى جعل الخلاف لفظيًا على الاتفاق الحاصل فعلًا بينهم وبين أهل السنة في مرتكب الكبيرة عند الله، إذ لا يسمى كافرًا ولا يحكم له بالخلود في النار يوم القيامة، بل هو تحت المشيئة إن شاء الله عفى عنه بفضله وإن شاء عاقبه بعدله.

وكذلك اتفاقهم على أن الأعمال لا بد منها، وأن العبد لو صدق بقلبه وأقر بلسانه ولكن امتنع عن العمل فلم يقم به -أنه يستحق اللوم والعقوبة، وأنه من العصاة. إلا أن كل هذه الحجج لا تجعل الخلاف لفظيًا، وذلك أن أهل السنة لا يخرجون الأعمال عن مسمى الإيمان، فالتفرقة بين الأعمال والإيمان لا يقول بها السلف.

كما أن السلف لا يرون أن الناس على درجة واحدة في الإيمان والتوحيد، كذلك حُكْمُ الأحناف للعصاة بالإيمان الكامل لم يوافقهم فيه السلف، كما أن السلف لا يوافقونهم في القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه.

والحاصل: أن المرجئة أقسام كثيرة وأنهم يختلفون في بعض أسس الإرجاء، كما سيتضح ذلك إن شاء الله.

بيان أول من قال بالإرجاء وبيان أهم زعماء المرجئة.

يذكر العلماء أن الحسن بن محمد بن الحنفية هو أول من ذكر الإرجاء في المدينة بخصوص علي وعثمان وطلحة والزبير، حينما خاض الناس فيهم وهو ساكت ثم قال: قد سمعت مقالتكم ولم أر شيئًا أمثل من أن يرجأ علي وعثمان وطلحة والزبير،

فلا يتولوا ولا يتبرأ منهم[(١)]. ولكنه ندم بعد ذلك على هذا الكلام وتمنى أنه مات قبل أن يقوله، فصار كلامه بعد ذلك طريقًا لنشأة القول بالإرجاء، وقد بلغ أباه محمد بن الحنيفة كلام الحسن فضربه بعصا فشجه، وقال: لا تتولى أباك عليًا؟ ولم يلتفت الذين تبنوا القول بالإرجاء إلى ندم الحسن بعد ذلك، فإن كتابه عن الإرجاء انتشر بين الناس وصادف هوى فى نفوس كثيرة فاعتنقوه[(٢)].

ولكن ينبغى معرفة أن إرجاء الحسن إنما هو فى الحكم بالصواب أو الخطأ على من ذكرهم، ولم يتعلق إرجاؤه بالإيمان أو عدمه كما هو الحال فى مذهب المرجئة أخيرًا.

وقيل: إن أول من قال بالإرجاء على طريقة الغلو فيه هو رجل يسمى ذر بن عبد الله الهمدانى وهو تابعى، وقد ذمه علماء عصره من أهل السنة، بل كان بعضهم -مثل إبراهيم النخعى- لا يرد عليه إذا سلم، وكذلك سعيد بن جبير.

وهناك أقوال أخرى فى أول من دعا إلى الإرجاء فقيل: إن أول من أحدثه رجل بالعراق اسمه قيس بن عمرو الماضرى.

وقيل: إن أول من أحدثه حماد بن أبى سليمان وهو شيخ أبى حنيفة وتلميذ إبراهيم النخعى، ثم انتشر فى أهل الكوفة، وقد عاصر حماد ذر بن عبد الله. ويذكر شيخ الإسلام عن نشأة الإرجاء بالكوفة أن أول من قاله فيهم حماد بن أبى سليمان[(٣)].

وقيل: إن أول من قال به رجل اسمه سالم الأفطس، ويطلق على إرجاء هؤلاء أنه إرجاء الفقهاء، ويظهر أن تلك الأقوال لا تباعد بينها، لأن هؤلاء كانوا فى عصر واحد،

---

(١) انظر: ظاهرة الإرجاء فى الفكر الإسلامى ص ٢٤٤.
(٢) لم يكن ما كتبه الحسن كتابًا حسب ما يتبادر إلى الذهن، وإنما كان بمنزلة منشور.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٢٩٧، ٣١١.

وكانوا أيضًا على اتفاق فى إرجائهم.

ولقد نسب الإرجاء إلى علماء مشاهير، وقد عدّ الشهرستانى جماعة من هؤلاء ومنهم: الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب، وذكر أنه أول من قال بالإرجاء، ولكنه لم يجزم بذلك فيما يبدو من تعبيره، حيث ذكر ذلك بصيغة التمريض "قيل"، ثم ذكر أنه كان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار ثم قال: (إلا إنه ما أخر العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة اليونسية والعبيدية، لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها).

كما عدّ منهم سعيد بن جبير[1]، وطلق بن حبيب وعمر بن مرة ومحارب بن زياد ومقاتل بن سليمان وذر، وعمرو بن ذر، وحماد بن أبى سليمان وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وقديد بن جعفر، ثم قال: (وهؤلاء كلهم أئمة الحديث لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار، خلافًا للخوارج والقدرية).

ومن كبار المرجئة ومشاهيرهم: الجهم بن صفوان، وأبو الحسين الصالحى، ويونس السمرى، وأبو ثوبان، والحسين بن محمد النجار، وغيلان، ومحمد بن شبيب، وأبو معاذ التومنى، وبشر المريسى، ومحمد بن كرام، ومقاتل بن سليمان المشبه لله ﷻ بخلقه، ومثله الجواربى وهما من غلاة المشبهة[2].

---

(١) هكذا ذكر عن سعيد بن جبير أنه من رجال المرجئة، وسيأتى أن سعيد بن جبير ممن كان يذم الإرجاء ويمقته.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣.

(باب التعريف بفرق المرجئة)

المبحث الأول: مرجئة الفقهاء

بهذا الاسم سماها شيخ الإسلام ، وأحيانا يسميهم فقهاء المرجئة ، وهو الاسم الذي يعرف به طائفة من أهل العلم أخطأت في باب الإيمان، فأخرجت العمل منه.

وقد كان وقت ظهور هذا الإرجاء أواخر عصر الصحابة، وموطنه الذي ظهر فيه هو الكوفة، وسبق تبيان ذلك مفصلا. وسبب ظهور هذا الإرجاء أخبر به شيخ الإسلام بقوله: "وكذلك الإرجاء إنما أحدثه قوم قصدهم جعل أهل القبلة كلهم مؤمنين ليسوا كفارا، قابلوا الخوارج والمعتزلة فصاروا طرفا آخر".ويقول رَحِمَهُ اللَّهُ: "وحدثت المرجئة، وكان أكثرهم من الكوفة، ولم يكن أصحاب عبدالله - يعني ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - من المرجئة، ولا إبراهيم النخعي وأمثاله، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة، فقالوا: الأعمال ليست من الإيمان".ومع أن بدعة هؤلاء تعد أخلف بدع المرجئة، إلا أن أئمة السلف آنذاك كان لهم معها وقفة عظيمة، تمثلت في الإنكار على أهلها، وتغليظ القول فيهم، وتبديع مقالتهم، وردها، وبيان ما تحمله من خطر عظيم على الدين.يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "ثم إن السلف اشتد إنكارهم على هؤلاء، وتبديعهم، وتغليظ القول فيهم".ويقول: "وأما المرجئة، فليسوا من هذه البدع المعضلة، بل قد دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعبادة، وما كانوا يعدون إلا من أهل السنة، حتى تغلظ أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة".

ويقول: "ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين، ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحدا من مرجئة الفقهاء، بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال، لا من بدع العقائد، فإن كثيرا من النزاع فيها لفظي، لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب، فليس لأحد أن يقول بخلاف قول الله ورسوله،

لا سيما وقد صار ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم، وإلى ظهور الفسق، فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سببا لخطأ عظيم في العقائد والأعمال.

فلهذا عظم القول في ذم الإرجاء، حتى قال إبراهيم النخعي: لفتنتهم - يعني المرجئة - أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة. وقال الزهري: ما ابتدعت في الإسلام بدعة أضر على أهله من الإرجاء.وقال الأوزاعي: كان يحيى بن أبي كثير، وقتادة يقولان: ليس شيء من الأهواء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء.وقال شريك القاضي - وذكر المرجئة - فقال: هم أخبث قوم، وحسبك بالرافضة خبثا، ولكن المرجئة يكذبون على الله.وقال سفيان الثوري: تركت المرجئة الإسلام أرق من ثوب سابري ".ولما نقل شيخ الإسلام ما ذكره الإمام أبو عبيد من الأعداد الهائلة من العلماء الذين يجعلون الإيمان قول وعمل ، وأكثر من تسمية علماء الكوفة، نبه شيخ الإسلام على مقصده من ذلك بقوله:"قلت: ذكر من الكوفيين من قال ذلك أكثر من ذكر غيرهم؛ لأن الإرجاء في أهل الكوفة كان أولا فيهم أكثر،.... ، فاحتاج علماؤها أن يظهروا إنكار ذلك، فكثر منهم من قال ذلك".

وأما المسائل التي خالف فيها مرجئة الفقهاء ما عليه سلف الأمة في باب الإيمان خاصة، فقد حررها شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تحريرًا بالغا، إذ يقول:

"ثم بعد ذلك تنازع الناس اسم المؤمن والإيمان نزاعا كثيرا منه لفظي، وكثير منه معنوي، فإن أئمة الفقهاء لم ينازعوا في شيء مما ذكرناه من الأحكام، وإن كان بعضهم أعلم بالدين، وأقوم به من بعض، ولكن تنازعوا في الأسماء، كتنازعهم في:

الإيمان: هل يزيد وينقص؟

وهل يستثنى فيه أم لا؟

وهل الأعمال من الإيمان أم لا؟ وهل الفاسق المليء مؤمن كامل الإيمان أم

لا؟".

وأما الذين تولوا نشر آراء هذه الطائفة، فقد سمي شيخ الإسلام طائفة منهم، وهم:١ - إبراهيم التيمي:

هو أبو أسماء إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي، المتوفى سنة ٩٢هـ.

كان كما وصفه الذهبي شابا صالحا، قانتا لله، عالما، فقيها، كبير القدر، واعظا، وكان إذا سجد كأنه جذم حائط ينزل على ظهره العصافير.

قال أبو زرعة فيه: ثقة، مرجئ.

يقال: قتله الحجاج، وقيل مات في حبسه، ولم يبلغ أربعين سنة رحمه الله تعالى. وفي الإرجاء الذي وقع فيه يقول شيخ الإسلام: "وفي الجملة الذين رموا بالإرجاء من الأكابر، مل طلق بن حبيب، وإبراهيم التيمي، ونحوهما كان إرجاؤهم من هذا النوع ، وكانوا أيضًا لا يستثنون في الإيمان".٢ - طلق بن حبيب:

هو طلق - بسكون اللام - ابن حبيب العنزي - بفتح المهملة والنون - البصري، وفاته ما بين التسعين إلى المائة من الهجرة.

وصفة الذهبي بالزاهد الكبير، ومن العلماء العاملين، وأنه من صلحاء التابعين، إلا أنه يرى الإرجاء.

وكان طلق يتكلم على الناس، ويعظ، وكان من أحسن الناس صوتا، فلما وقعت فتنة ابن الأشعث قال: اتقوها بالتقوى، فقيل له: صف لنا التقوى، قال: العمل بطاعة الله، على نور من الله؛ رجاء ثواب الله، وترك معاصي الله، على نور من الله؛ مخافة عذاب الله.

ومع هذا، فقد كان هو وسعيد بن جبير وقراء كانوا معهم ممن طلبهم الحجاج لقتلهم؛ بسبب هذه الفتنة المظلمة.

وقد نهى سعيد بن جبير عن مجالسته؛ للإرجاء وجاء في سيرته أنه كان داعية إليه.

وقد تقدم ما قاله شيخ الإسلام عن الإرجاء الذي رمي به طلق غفر الله له.٣ - ذر الهمداني:

هو أبو عمر ذر بن عبدالله بن زرارة المرهبي - بضم الميم، وسكون الراء - الهمداني، الكوفي، مات سنة ٩٩هـ.

في عداد التابعين الثقات، ومن عباد أهل الكوفة، ومن أبلغ الناس في القصص.

ومع هذه الأوصاف الرفيعة، فقد وقع في هوة سحيقة، حيث زل في أمرين منكرين:

أولاهما: الخروج على الحجاج، وحض الناس على ذلك، فقد آتاه الله بلاغة في القصص، فجعلها سلاحا لمبتغاه، فما زال بالناس مع جماعة من موافقيه، في اجتهاد اجتهدوه - والله يغفر لهم - حتى خلعوا الحجاج، ثم جرى ما جرى، من بطش وتقتيل طال أكابر العلماء، والله المستعان. يقول الذهبي: "لما أجمع ابن الأشعث المسير من سجستان، وقصد العراق لقي ذرا الهمداني، فوصله، وأمره أن يحض الناس، فكان يقص كل يوم، وينال من الحجاج، ثم سار الجيش وقد خلعوا الحجاج".

وثانيهما قوله بالإرجاء، ونصرته لهذه المقالة المهلكة.

وقد ذكر واصفوه - كما تقدم - أنه بليغ في كلامه، ساحر في بيانه، فلما تبني هذه المقالة الشائنة، حصل تأثير بدعوته من فئام كثير، حتى صارت الكتب تأتيه من الآفات، ومعلوم أن الغوغاء يتأثرون بمن حاله دون ذلك، فما بالك بمثل ذر!.

وفي قوله بالإرجاء ما يجعله عبرة وعظة لمريد النجاة، ذلك أن أول وقوعه في بدعة الإرجاء سببه زلة، أعقبها عجب ومعاندة، حتى صار رأيه مذهبا متبعا، والعياذ

بالله.

فقد ذكر سلمة بن كهيل أن ذرا أول من تكلم في الإرجاء.

وقال ذر: إني أخاف أن يتخذ هذا دينا. فلما أتته الكتب من الآفاق، قال ذر: وهل أمر غير هذا؟!.

وقال الحسن بن عبيدالله: "سمعت إبراهيم - يعني النخعي - يقول لذر: ويحك يا ذر ما هذا الدين الذي جئت به؟

قال ذر: ما هو إلا رأي رأيته. قال: ثم سمعت ذرا يقول: إنه لدين الله - ﷻ - الذي بعث الله بوحي عليه السلام!".ويقول ذر عن نفسه: "لقد أشرعت رأيا خفت أن يتخذ دينا".

يقول إسحاق بن هانئ: قلت لأبي عبدالله - يعني الإمام أحمد -: أول من تكلم في الإيمان من هو؟ قال: يقولون: أول من تكلم فيه ذر.وللسلف موقف يناسب حاله، كعادتهم مع أمثاله، إذ هجره إبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير؛ للإرجاء.والذي نقله شيخ الإسلام عن ذر هو مناقشة سعيد بن جبير له، وقوله له: "ألا تستحي من رأي أنت أكبر منه".

وتنقل بعض كتب الأثر تفصيلات لموقف سعيد بن جبير من ذر:

من ذلك أنه ناصحه، وحثه على تقوى الله، والحرص على ما ينفعه من القيام بالفرائض والطاعات. يقول عمر بن ذر: كتب سعيد بن جبير إلى أبي كتابا أوصاه بتقوى الله، وقال: إن بقاء المسلم كل يوم غنيمة، فذكر الفرائض، والصلوات، وما يرزقه الله من ذكره.ومما جاء فيها أنه لا يكلمه، ولا يرد عليه السلام، ولعله بعد مناصحته له، وإصرار ذر على رأيه.وفيها أيضا: "أن ذرا أتي سعيد بن جبير يوما في حاجة، فقال: لا، حتى تخبرني على أي دين أنت اليوم، أو رأي أنت اليوم، فإنك لا

تزال تلتمس دينا قد أضللته، الا تستحي من رأي أنت أكبر منه".

٤ - حماد بن أبي سليمان: هو أبو إسماعيل حماد بن مسلم الكوفي الأشعري مولاهم، من صغار التابعين ، توفي سنة ١٢٠هـ. يقول الذهبي في بيان مكانته العلمية: "فأفقه أهل الكوفة علي وابن مسعود، وأفقه أصحابهما علقمة، وأفقه أصحابه إبراهيم، وأفقه أصحاب إبراهيم حماد". ويقول: "وتفقه بإبراهيم النخعي، وهو أنبل أصحابه، وأفقههم، وأقيسهم، وأبصرهم بالمناظرة والرأي". لكنه في باب الآثار والسنن ليس بذاك، قال أبو حاتم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "صدق، لا يحتج به، مستقيم في الفقه فإذا جاء الآثار شوش".

"وعن شعبة: قال: كان حماد بن أبي سليمان لا يحفظ. يعني: أن الغالب عليه الفقه، وأنه لم يرزق حفظ الآثار".

وما ذكر في سيرته من عدم عنايته بالآثار فيه لفتة مهمة في معرفة حال أصحاب الجرأة على القول في الدين بما لم يسبقوا إليه، والله المستعان. ثم هو رأس بين أصحابه، وإمام عندهم، ولذا تلحظ في أجوبته حينما يسأل عن بدعته نفسا حادا، فقد نقل عنه لما سئل: "ما هذا الرأي الذي أحدثت؟ لم يكن على عهد إبراهيم النخعي!، فقال: لو كان حيا لتابعني عليه".

"وقال معمر: قلت لحماد: كنت رأسا، وكنت إماما في أصحابك، فخالفتهم فصرت تابعا؟ قال: إني أكون تابعا في الحق خير من أن أكون رأسا في الباطل".

ولما قدم الكوفة قادما من الحج قال: "أبشروا يا أهل الكوفة رأيت عطاء، وطاووسا، ومجاهدا، فصبيانكم، بل صبيان صبيانكم أفقه منهم. قال مغيرة - راوي الخبر: فرأينا ذلك بغيا منه".

وأمام هذه الأحوال كان لحماد مقام مشهور غير محمود في تبني القول بالإرجاء،

وإخراج العمل منه، حتى عده شيخ الإسلام أول قائل به. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الإرجاء في أهل الكوفة كان أولا فيهم أكثر، وكان أول من قاله حماد بن أبي سليمان". ويقول: "لكن حماد بن أبي سليمان خالف سلفه، واتبعه من اتبعه، ودخل في هذا طوائف من أهل الكوفة، ومن بعدهم". وقد كان للسلف موقف يناسبه، حتى ممن كان من أصحابه والمتلقين عنه، فهذا الأعمش بعد أن كان يروي عنه؛ لما تكلم بالإرجاء صار إذا لقيه لم يسلم عليه.

"وقال شعبة: كنت مع زبيد، فمررنا بحماد، فقال: تنح عن هذا، فقط أحدث. وقال مالك بن أنس: كان الناس عندنا هم أهل العراق، حتى وثب إنسان يقال له حماد، فاعترض هذا الدين، فقال فيه برأيه". ٥ - سالم الأفطس.

هو أبو محمد سالم بن عجلان الأفطس الحراني الأموي مولاهم المتوفى مقتولا سنة ١٣٢هـ.

في عداد التابعين، ومع كونه ثقة في الحديث إلا أنه كان يخاصم في الإرجاء، داعية إليه، ويجادل عليه.

وقد نقل شيخ الإسلام ما يفيد ذلك، حيث ذكر حديث معقل العبسي، وفيه قوله:"قدم علينا سالم الأفطس بالإرجاء، فنفر منه أصحابنا نفورًا شديدًا، منهم ميمون بن مهران، وعبدالكريم بن مالك، فإنه عاهد الله أن لا يؤويه وإياه سقف بيت إلا المسجد".

ونقل أيضا المحاورة التي جرت بينه وبين مبارك بن حسان، حيث يقول: "وروي ابن بطة بإسناده عن مبارك بن حسان قال: قلت لسالم الأفطس: رجل أطاع الله فلم يعصه، ورجل عصى الله فلم يطعه، فصار المطيع إلى الله فأدخله الجنة، وصار العاصي إلى الله فأدخله النار، هل يتفاضلان في الإيمان؟ قال: لا".

٦ - أبو حنيفة:

هو النعمان بن ثابت بن زوطي الكوفي، أحد الأئمة الأربعة المتبوعين، المتوفى سنة ١٥٠هـ. يقول الذهبي معرفا به: "الإمام، فقيه الملة، عالم العراق".وقال: "وعني بطلب الآثار، وارتحل في ذلك، وأما الفقه والتدقيق في الرأي وغوامضه، فإليه المنتهى، والناس عيال عليه في ذلك".من أبرز مشايخه الذين تأثر بهم شيخه حماد بن أبي سليمان، إذ هو شيخه الذي اختص به، وأكثر من ملازمته ، فانصبغ أثر الشيخ في التليمذ، فصار الأثر ظاهرا، من جهة الإكثار من الرأي دون الأثر، ومن جهة الموافقة له في مقالة الإيمان.وقد اشتغل بعلم الكلام في أوائل طلبه للعلم، ومهر فيه، ثم عافاه الله منه، فتركه وزهد فيه.وقد أثنى شيخ الإسلام عليه، وأنصفه، وبين "أن أبا حنيفة وإن كان الناس خالفوه في أشياء، وأنكروها عليه، فلا يستريب أحد في فقهه وفهمه وعلمه، وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشناعة عليه، وهي كذب عليه قطعا".ثم إن اعتقاده في التوحيد والقدر ونحو ذلك موافق لاعتقاد أئمة السنة، وهو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهو ما نطق به الكتاب والسنة.ومع هذا، فإن أهل البدع إذا انتسبوا إلى إمام من أئمة السنة لم يكن ذلك مذهبا للإمام، إلا في الإرجاء، فإنه مذهب أبي حنيفة عفا الله عنه، وأما التجهم فاختلف النقل عنه، ولذلك اختلف أصحابه ما بين سنية وجهمية؛ لأن أصوله لا تنفي البدع وإن لم تثبتها.٧ - عمر بن ذر:

هو أبو ذر عمر بن ذر بن عبدالله بن زرارة الهمداني، ثم المرهبي الكوفي، المتوفى سنة ١٥٦هـ، وقيل غير ذلك.

وهو من شيوخ أبي حنيفة، وقد اتصف بالزهد والعبادة، وكان ثقة، واعظا بليغا حسن الصوت، لكنه رأس في الإرجاء، ولما مات لم يشهده سفيان الثوري.

وقد أورده شيخ الإسلام في سياق قصة لمعقل بن عبيدالله العبسي، وأنه دخل على عطاء بن أبي رباح في نفر من أصحابه، وجرت بينهم محاورة حول ما أحدثه المرجئة الفقهاء، وتبري عطاء منهم، وفيها قال معقل مخاطبا عطاء:

"قلت: إنهم انتحلوك، وبلغني أن ابن ذر دخل عليك في أصحاب له، فعرضوا عليك قولهم فقبلته، فقلت هذا الأمر؟ فقال: لا والله الذي لا إله إلا هو - مرتين أو ثلاثا -".٨ - شبابة بن سوار:

هو أبو عمرو شبابة بن سوار الفزاري مولاهم المدائني، المتوفى سنة ٢٠٦هـ، وقيل غير ذلك.

وصفه الذهبي بأنه من كبار الأئمة، إلا أنه مرجئ، وأنه صدوق، مكثر، صاحب حديث، فيه بدعة.

وقالوا الإمام أحمد: تركته للإرجاء، ولما سئل عنه قال: شبابة كان يدعو إلى الإرجاء.

قال: وحكى عن شبابة قول أخبث من هذه الأقاويل، ما سمعت أحدا عن مثله.

قال: قال شبابة: إذا قال، فقد عمل بجارحته، أي بلسانه، فقد عمل بلسانه حين تكلم. ثم قال أبو عبدالله: هذا قول خبيث، ما سمعت أحدا يقول به، ولا بلغني.وبالانتهاء من التعريف بشبابة ينتهي ما تم الوقوف عليه من الأسماء التي ذكرها شيخ الإسلام ممن دخل ضمن رجال مرجئة الفقهاء، وقبل ختم ذلك، فمما ينبه عليه أن للحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ كلمة قالها حول بعض من ذكر خبره ههنا، وغيرهم، ممن رمي بالإرجاء من الفقهاء، فإنه بعد أن سمى جماعة منهم قال: "الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله".وقد استروح بعضهم هذه الكلمة، فدفع بها كون إرجاء الفقهاء من الإرجاء المذموم، وحصر الذم

في إرجاء من يقول إن الإيمان هو المعرفة.

ولا ريب أن كلمة الذهبي لا تدل على هذه الدعوى البتة، خاصة أنها جاءت في سيرة مسعر بن كدام، وقول بعضهم إنه مرجئ، مع جماعة ممن وقع في الإرجاء من الفقهاء.

فهنا علق الذهبي بتلك المقولة، وغاية ما فيها النهي عن التحامل على من وقع في الإرجاء من الفقهاء، وهذا حق، لكن التحذير من مقالتهم واجب شرعا، وهو ما صنعه الأئمة، وصنعه الذهبي نفسه،، فقد رأينا في السير السابقة وصفه لهم بالإرجاء، والله أعلم.

وبعد الوقوف على شيء من سيرة رجال فقهاء المرجئة، يبقى النظر في مجمل معتقدهم رحمهم الله. وقد صرح شيخ الإسلام كما سبق النقل عنه بأن أبا حنيفة على طريق السلف في التوحيد والقدر ، وأن المأخذ عليه الثابت عنه هو في مسألة الإيمان.والناظر في معتقد أبي حنيفة يجد هذه الحقيقة ظاهرة، فإن مجمل معتقده رحمه الله يتلخص فيما يلي:

١ - العناية بأنواع التوحيد كلها، وخاصة توحيد الألوهية، وسد ذرائع الشرك.

٢ - إثبات الأسماء والصفات، إثباتا يليق بالله تعالى.

٣ - إثبات الرؤية، مع الإقرار بالعلو.

٤ - الإيمان بالقدر بمراتبه الأربع: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق.

٥ - أن الإيمان مجرد تصديق القلب، وقول اللسان، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان. هذا هو مجمل معتقد أبي حنيفة، وهو - بحمد الله - موافق لما عليه أهل السنة عدا باب الإيمان، ومما يلزم ذكره أن هذا المعتقد لأبي حنيفة ليس هو الذي عليه المنتسبون إلى مذهبه في العصور المتأخرة،

بل غلب على كثير منهم الابتداع، وصار جلهم على المعتقد الماتريدي، إلا من تمسك منهم بالأثر، واتبع الحديث، وهدي إلى السنة.

المبحث الثاني: الجهمية تنتسب الجهمية إلى الجهم بن صفوان المقتول سنة ١٢٨هـ،

فالجهمية هم نفاة الصفات، الذين اتبعوا جهما فيما ابتدعه في الإسلام.وكان ظهور الجهمية في أواخر عصر التابعين، بعد موت عمر بن عبدالعزيز سنة ١٠١هـ. وقد تولى كبر نشر المذهب الجهمي في الأمة جماعة مخذولون رتبهم الحافظ ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله: "أخذ عن الجعد الجهم بن صفوان الخزري - وقيلالترمذي-،... ، وأخذ بشر المريسي عن الجهم، وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن البشر".

وسيستعرض هنا حال هؤلاء الأربعة بإيجار:

١ - الجعد بن درهم.

وهو شيخ الجهمية، وحقه أن تنسب إليه الفرقة، ولكنها اشتهرت باسم تلميذه الضال الجهم بن صفوان، وإن كان شيخه هو الذي بذر هذا الشر العظيم في الأمة، وتلقاه عنه كل جهمي - نعوذ بالله من الخذلان -.

والمقالات الباطلة التي اشتهرت عنه قول بالتعطيل، ونفي الاستواء، والخلة، والكلام، والقول بخلق القرآن، والجبر، والإرجاء. يقول شيخ الإسلام: "فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام - أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة، وأن معنى استوى بمعنى استولى، ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، فنسبت مقالة الجهمية إليه".وقد استفاض في كتب السلف ذكر طريقة قتله، وأنها على يد الأمير خالد بن عبدالله القسري الذي ذبحه يوم عيد الأضحى قال كلمته المشهورة في خطبة صلاة العيد: "أيها الناس: ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم؛ إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا،

ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا، ثم نزل فذبحه في أصل منبره، أثابه الله وتقبل منه". قتل الجعد سنة نيف وعشرين مائة.

٢ - الجهم بن صفوان: "أبو محرز السمرقندي، الضال، المبتدع، رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئا، لكنه زرع شرا عظيما". وهو "أس الضلالة، ورأس الجهمية"، وإمامهم بلا منازع - وبئست الإمامة -، وهو الذي سن في الإسلام سنة سيئة لا يزال أهل الباطل يأخذون بها، "فهو أعظم الناس نفيا للصفات، بل وللأسماء الحسنى" - نعوذ بالله من الشقاء -. مات مقتولا سنة ١٢٨هـ.

٣ - بشر المريسي.

أبو عبدالحميد بشر بن غياث بن أبي كريمة البغدادي المريسي. وهو بلية كبري، إذ آتاه الله حظا من العلم حتى عد من كبار الفقهاء، ثم هو متكلم مناظر بارع في الخصام عن مذهبه، فخذل حيث أعمل هذه الأوصاف في نشر المذهب الجهمي، حتى إن عامة التأويلات الجهمية للنصوص الشرعية متلقاة عنه.

يقول الحافظ الذهبي فيه: "نظر في الكلام فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى، وجرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفره عدة. ولم يدرك الجهم بن صفوان، بل تلقف مقالاته من أتباعه". هلك بشر في آخر سنة ثماني عشرة ومائتين. ٤ - أحمد بن أبي داود.

هو أبو عبدالله أحمد بن فرج حريز البغدادي الجهمي، القاضي الضال، الجهمي البغيض.

أخذ عن بشر المريسي، وعلى يده امتحن أهل السنة، وتزعم القول بخلق القرآن، وغلا في التعطيل حتى بلغ المنتهى في الشقاء، عندما حرف آية من كتاب الله تخالف

هواه، وهكذا هو دائما حال الغلاة. يقول شيخ الإسلام: "وكتب قاضيهم أحمد بن أبي دواد على ستارة الكعبة: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى:١١] وهو العزيز الحكيم، لم يكتب وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ [الشورى:١١].

آذى عباد الله الصالحين، فأخزاه الله بعد حين، فمات مسجونا في بدنه، مصادرا ماله، وذلك سنة ٢٤٠هـ.

وبعد الوقوف على بعض أخبار رؤوس الجهمية يأتي النظر في مجمل معتقدهم، والقائم على ما يلي:

١ - إهمال توحيد الألوهية، وهذا أمر مشترك بين عامة فرق المبتدعة.

٢ - تعطيل الرب تعالى من أسمائه وصفاته.

٣ - إنكار رؤية الله تعالى.

٤ - القول بالجبر، وأن العباد لا فعل لهم على الحقيقة، وإنما تنسب إليهم أعمالهم على المجاز.

٥ - القول بأن الإيمان هو مجرد معرفة القلب، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولا يتبعض، ولا يتفاضل، ولا يستثنى فيه، وأن مرتكب الكبيرة كامل الإيمان، وأن الكفر هو الجهل فقط.

٦ - القول بفناء الجنة والنار.

المبحث الثالث: الكلابية

ظهرت هذه الفرقة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وأشهر رجالها هم:

١ - ابن كلاب:

هو أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، رأس المتكلمين

بالبصرة في زمانه، وإليه تنسب فرقة الكلابية. يقول شيخ الإسلام عنه: "وابن كلاب إمام الأشعرية أكثر مخالفة لجهم، وأقرب إلى السلف من الأشعري نفسه".ومما يتعلق بسيرته ما رمي به من أنه كان نصرانيا ثم أسلم؛ ليفسد دين المسلمين ، وهي فرية فندها أهل التحقيق، منهم شيخ الإسلام، وبين سبب اتهامه بهذه التهمة، حيث قال: "وكان ممن انتدب للرد عليهم - يعني الجهمية والمعتزلة - أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب، وكان له فضل وعلم ودين، ومن قال إنه ابتدع ما ابتدع؛ ليظهر دين النصارى في المسلمين، كما يذكره طائفة في مثالبه، ويذكرون أنه أوصى أخته بذلك، فهذا كذب عليه، وإنما افترى عليه المعتزلة والجهمية الذين رد عليهم، فإنهم يزعمون أن من أثبت الصفات فقد قال بقول النصارى".اختلف في سنة وفاة ابن كلاب، وقال الذهبي في ذلك: "لم أقع بوفاة ابن كلاب، وقد كان باقيا قبل الأربعين ومائتين".

٢ - أبو العباس القلانسي.

هو أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي الرازي. لا يعرف متى ولد ولا متى توفي، فأخباره قليلة، وقد وصفه البغدادي بإمام أهل السنة الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابًا.وقد صرح شيخ الإسلام بمتابعته لابن كلاب ، وذكر قوله في مسألة الإيمن، وأنه نصر مذهب السلف.

٣ - أبو علي الثقفي.

هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن عبدالرحمن اليقفي النيسابوري، المتوفى سنة ٣٢٨هـ.

وصفه الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالإمام، المحدث، العلامة، الزاهد، العابد، شيخ خراسان. وكان من تلاميذ إمام الأئمة ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولكنه خالفه في مسألة القرآن، فعاب

ابن خزيمة ذلك عليه وعلى من خاض معه، ونهاهم عن الخوض في الكلام، وانتهى به الأمر إلى أن ألزم بيته.والذي ذكره شيخ الإسلام عن الثقفي أنه ممن نصر مذاهب السلف في الإيمان.وأما مجمل معتقد الكلابية، فيقوم على ما يلي:١ - إثبات الأسماء والصفات، سوى الاختيارية منها، مع مخالفتهم فيها لما عليه السلف، وكان الناس قبل ابن كلاب إما مثبت للصفات أو ناف لها، فجاء بهذا التفريق في الصفات، فكان أول قائل به، وتابعه عليه الناس ، عافانا الله، وجعلنا بمنه وكرمه هداة خير.

٢ - قالوا إن الله يرى في الآخرة.

٣ - يرون أن أفعال العباد خلق من الله، وهي كسب من العبد.

٤ - القول بأن الإيمان هو التصديق، وقول اللسان، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأنه يجب الاستثناء فيه، وقالوا إن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان.

المبحث الرابع: الكرامية

ظهور هذه الفرقة كان في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وأشهر رجاله هم:

١ - ابن كرام. إليه تنسب هذه الفرقة، وهو أبو عبدالله محمد بن كرام بن عراق السجستاني، المشهور بابن كرام، والمتوفى في القدس سنة ٢٥٥هـ.ذكر له جملة من المصنفات، منها: عذاب القبر، والتوحيد، ولكن لم يصل منها شيء.يقول عنه الذهبي: "المبتدع، شيخ الكرامية، كان زاهدا، عابدا، ربانيا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكن يروي الواهيات".وقد عده شيخ الإسلام من أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة.

لكنه بين أنه من انتسابه لأهل السنة، ورده على المخالفين لهم، إلا أنه ينتسب إلى أهل الرأي، وموافق للمخالفين في أصولهم، وتكلم في جملة من المسائل الكبار

بما أنكر عليه.

يقول شيخ الإسلام: "وقام أيضا أبو عبدالله محمد بن كرام بسجستان ونواحيها ينصر مذهب أهل السنة والجماعة، والمثبتة للصفات والقدر وحب الصحابة وغير ذلك، ويرد على الجهمية والمعتزلة والرافضة وغيرهم، ويوافقهم على أصول مقالاتهم التي بها قالوا ما قالوا، ويخالفهم في لوازمها، كما خالفهم ابن كلاب والأشعري، لكن هؤلاء منتسبون إلى السنة والحديث، وابن كرام منتسب إلى مذهب أهل الرأي".ثم ذكر مخالفته للجماعة في جملة من مسائل الاعتقاد منها مسألة الإيمان وختم كلامه بأن موافقة ابن كرام لأهل السنة أعظم من موافقة المعتزلة والرافضة.٢ - إسحاق بن محمشاد.

أبو يعقوب إسحاق بن محمشاد أو ابن محمش النيسابوري، الهالك سنة ٣٨٣هـ. شيخ الكرامية في عصره، وإليه تنسب فرقة الإسحاقية من فرق الكرامية، وهو من الكذابين الذين يضعون الحديث على مذهب الكرامية، ومما وضعه - قبحه الله - أن النبي ﷺ قال: يجيء في آخر الزمان رجل يقال له: محمد بن كرام، يحي السنة والجماعة، هجرته من خراسان إلى بيت المقدس، كهجرتي من مكة إلى المدينة.ومن صفاقته أنه ألف كتابا سماه: فضائل ابن كرام، ملأه مدحا في شيخه على هذا المنوال من الكذب والدجل، قال الذهبي رحمه الله: "فانظر إلى المادح والممدوح!".٣ - محمد بن الهيصم:

أبو عبدالله محمد بن الهيصم، عاش في القرن الخامس الهجري، أي في العصر الذهبي للكرامية، ولا تعلم سنة وفاته.

وإليه تنسب فرقة الهيصمية من فرق الكرامية، وقد كان له دور بارز في تقريب مذهب الكرامية بين المذاهب، وتخفيف التشنيع عليه.

وكانت له مناظرات مع خصوم الكرامية، كتلك التي جرت له مع ابن فورك في مسألة علو الله تعالى، وله مناظرة مع الرازي. وقد عده شيخ الإسلام من شيوخ الكرامية وأحد النظار ، ونقل له كلاما يتعلق بالقرآن عن مصنف له اسمه: جمل الكلام في أصول الدين ، وذكر أنه وقف على مصنف له آخر قرر فيه أن الإيمان قول فقط. ٤ - إبراهيم بن مهاجر.

من أهل القرن الرابع الهجري، وعاش في نيسابور، وإليه تنتسب فرقة المهاجرية من الكرامية، وقد ذكر البغدادي أنه جرت بينهما مناظرة سنة ٣٧٠هـ. هذه إلمامة بأخبار بعض رجال الكرامية، وأما مجمل اعتقاد هذه الفرقة، فهو:

١ - اتفاقهم على إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، وفسروا معناه بأنه القائم بالذات، المستغني وجوده عن غيره.

٢ - إثبات الصفات، مع تحريف لما أثبتوه، كما صنعوا في صفة السمع، والبصر، والكلام، والاستواء، والإرادة.

٣ - إثبات الجهة لله تعالى، وقالوا إنه بجهة فوق ذاتا، ثم اختلفوا في شرح هذا المعتقد عندهم.

٤ - أثبتوا الرؤية حتى قالوا إن الله تعالى يمكن أن يرى بالأبصار في الدنيا.

٥ - القول بأن الإيمان هو قول اللسان فقط، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولا يستثنى فيه، وقالوا إن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان.

المبحث الخامس: الأشاعرة

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ ملخصا حال هذه الفرقة: "والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة، بل فيهم نوع من التجهم"، ثم قال:"وأما الأشعرية فلا يرون السيف

موافقة لأهل الحديث، وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السنة والحديث".

ومن أشهر رجالات هذه الفرقة:

١ - أبو الحسن الأشعري. وهو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، المتوفى سنة ٣٣٠ هـ.وهو "المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة، وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة".ووصفه الذهبي بالعلاقة، إمام المتكلمين، وقال فيه: "لأبي الحسن ذكاء مفرط، وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم".

والذي طبع من هذه التصانيف: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ورسالة إلى أهل الثغر، والإبانة عن أصول الديانة، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، ورسالة في الإيمان. وللناس كلام كثير في مراحل حياته العقدية ، وقد لخص شيخ الإسلام رأيه في ذلك بقوله: "وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذاهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب، ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها، كالإبانة، والموجز، والمقالات".وكما اختلف الناس في عقيدته اختلفوا كذلك في آخر مصنفاته، والذي يراه شيخ الإسلام أن الأشعري صنف كتاب الإبانة في آخر عمره.وذكر أن أصحاب الأشعري يرون أنه آخر كتاب صنفه، وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه.

٢ - أبو بكر الباقلاني:

هو القاضي أبو بكر بن الطيب بن محمد بن الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣ هـ يقول عنه الذهبي: "كان ثقة، إماما، بارعا، صنف في الرد على الرافضة، والمعتزلة،

والخوارج، والجهمية، والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن، وقد يخالفه في مضائق، فإنه كان من نظرائه". له مصنفات مشهورة، منها: التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. وقد ذكر شيخ الإسلام أنه وقف على تصنيف للباقلاني في الإيمان نصر فيه أنه تصديق القلب فقط. ويراه شيخ الإسلام أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده. وللباقلاني مكانة كبيرة في المذهب الأشعري، حيث يعد المؤسس الثاني للمذهب، وكانت منهجيته في البحث والمناظرة تختلف عن طريق مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، فالأشعري بعد أن انتسب للإمام أحمد حرص على الاستدلال بالنقل، فلما جاء الباقلاني لم يكد يستدل به إلا نادرا، معتمدا على العقل، وصار هذا المنهج سنة لمن جاء بعده من الأشاعرة.

٣ - أبو المعالي الجويني:

هو إمام الحرمين عبدالملك بن يوسف بن عبدالله الجويني النيسابوري، المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

ترك مؤلفات كثيرة، مما طبع منها: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ولمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية. ومن أهم ما أحدثه في مذهب الأشاعرة أنه خطأ به نحو الاعتزال، والتأصيل الكلامي.

٤ - الرازي:

هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي الطبرستاني الرازي، المعروف بابن خطيب الري، المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

من مصنفاته: أساس التقديس، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من

العلماء والحكماء والمتكلمين، ومعالم أصول الدين، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين. يقول شيخ الإسلام واصفا حاله: "ومن الناس من يسيء به الظن، وهو أنه يتعمد الكلام الباطل، وليس كذلك، بل يتكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له، وهو متناقض في عامة ما يقوله، يقرر هنا شيئا، ثم ينقضه في موضع آخر؛ لأن المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة، تشتمل على كلام باطل، كلام هؤلاء وكلام هؤلاء فيقرر كلام طائفة بما يقرر به، ثم ينقضه في موضع آخر بما ينقضه به".وقد كان له دور بارز تابعه عليه من جاء بعده، وهو خلطه الفكر الفلسفي بالكلام.ومن أهم ما يذكر ما عن الرازي ما يصنعه في مؤلفاته من شحنها بالشبه والحجج الباطلة بأقوى عبارة وأتمها، ورده لها بأجوبة ضعيفة لا تقوى على إبطالها، وما هذا بصنيع ناصح لعباد الله، والله أعلم بالنوايا، وقد مات تائبا، والله هو أهل التقوى وأهل المغفرة.وبعد هذا الوقوف على خبر بعض أشهر رجال الأشاعرة يأتي عرض مجمل اعتقاد الفرقة:

١ - إهمال توحيد الألوهية، وتفسير الإله في كلمة التوحيد لا إله إلا الله بالربوبية، وأنه القادر على الاختراع والخلق.

٢ - نفي الصفات الاختيارية لله تعالى، والاقتصار على إثبات سبع صفات سموها الصفات المعنوية، والعقلية، وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والحياة، وأما الصفات الخبرية فأثبتها متقدموهم، وأولها المتأخرون منهم.

وأثبتوا الأسماء الحسنى لله تعالى مع تحريف لمعانييها بما يتوافق مع معتقدهم في الصفات.

٣ - أثبتوا الرؤية، وأنكروا العلو - وهو الجهة عندهم -، فقالوا إن الله يرى لا في جهة.

٤ - قالوا إن الله خالق أفعال العباد، وأنه ليس لقدرة العبد تأثير في فعله، بل القدرة من الرب، والفعل كسب من العبد، بمعنى أن فعل العبد ليس بتأثير منه، بل لكونه محلا للفعل فحسب، وهذا الجبر منهم قريب من القول بالجبر عند الجهمية.

٥ - القول بأن الإيمان مجرد تصديق القلب، وأنه لا يزيد ولا ينقص، وأنه يجب الاستثناء فيه، وقالوا إن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان.

(باب أصول مذاهب المرجئة نظريا)

أولا : منطلق الشبهة وأساسها.

إن منطلق الشبهات كلها في الإيمان وأساس ضلال الفرق جميعها فيه هو أصل واحد اتفقت عليه الأطراف المتناقضة جميعها، ثم تضاربت عقائدها المؤسسة عليه: وذلك أن الخوارج والمعتزلة والمرجئة - الجهمية منهم والفقهاء والكرامية - اتفقوا على أصل واحد انطلقوا منه: هو أن الإيمان شئ واحد لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يجتمع في القلب الواحد إيمان ونفاق، ولا يكون في أعمال العبد الواحد شعبة من الشرك وشعبة من الإيمان.

والعجيب أن هذه الفرق تحسب أن هذا موضع إجماع وتدعي ذلك، وعليه تبني معتقدها، وإنما هو إجماع بينها فقط، وربما كان ذلك لأن أكثر المصنفين في الفرق والمقالات هم من غير أهل السنة، ولا يذكرون مذهب أهل السنة، وإنما يذكرون مذاهب أهل الكلام والجدل.

على هذا الأصل بنى الخوارج قولهم: أن مرتكب الكبيرة غير مؤمن، لأن إيمانه

زال بارتكاب الكبيرة، ثم اختلف عليهم بعض فرقهم في معنى هذا الكفر وبعض لوازم هذا القول.

ووافقهم المعتزلة على هذا، لكن لما رأوا أن التسوية في الحكم بين الكافر والمرتد، وبين الزاني والسارق

والشارب يستبعده العقل والشرع، حيث فرق الله بين حكم كل من هذين في الدنيا والآخرة، اكتفوا بإزالة اسم الإيمان عنه ولم يدخلوه في مسمى الكفر، فابتدعوا ما أسموه " المنزلة بين المنزلتين".

أما في المآل والعاقبة - أي أحكام الآخرة - فهم والخوارج سواء، فقد اتفقتا في الحكم وهو التخليد في النار، واختلفتا في الاسم، فالخوارج سموه كافرا، وهؤلاء جعلوه في منزلة بين المنزلتين. وأما المرجئة فإنهم - مع الإيمان بالأصل المذكور - وجدوا النصوص الكثيرة والنظر العقلي يدلان على فساد قول الخوارج ومعهم المعتزلة، ووجدوا كذلك - وهذه شبهة أساس عندهم - أن ارتكاب المحظورات وترك الفرائض هو من جنس الأعمال لا الاعتقادات، فاتفقت سائر فرقهم على إخراج الأعمال من مسمى الإيمان حتى يسلم لهم الأصل المذكور، فيظل تارك الفريضة أو مرتكب المحرم مؤمنا، بل لم يتورع بعضهم عن التصريح بمساواة إيمانه بإيمان الملائكة والنبيين بناء على هذا الأصل.

ثم إن المرجئة اختلفت فرقهم، فمنهم من يقول: الإيمان محله القلب، ومنهم من يضيف إليه إقرار اللسان.

والذين قالوا محله القلب اختلفوا في التسمية، فقال بعضهم: هو المعرفة، وقال آخرون: هو التصديق.

والذين قالوا: أن الإيمان يشمل الاعتقاد والإقرار معا افترقوا، فمنهم من خص

الاعتقاد بالتصديق، ومنهم من أدخل سائر أعمال القلب فيه. والذين خصوه بالتصديق أولوا أصل مذهبهم في الإقرار والنطق بأنه علامة على ما في القلب فقط، أو ركن زائد وليس بأصلي ونحو ذلك.

والكرامية - خاصة - بقوا على الأصل نفسه أنه شئ واحد، لكن جعلوه الإقرار والنطق فقط.

وبهذا الإيجاز والإجمال يتبين لنا أنه يمكن هدم مذاهب المخالفين في الإيمان جميعها بهدم هذا الأصل الفاسد الذي هو رأي مجرد عن النصوص، كما يمكن وضع ضابط لمعرفة مذاهب الناس في الإيمان - ولا سيما المرجئة - بحسب محل الإيمان من الأعضاء.

ثانيا: هدم هذا الأصل شرعا: من أسهل الأمور وأجلاها بيان فساد هذا الأصل، ولهذا سنكتفي بإيراد هذه الأدلة المجملة.١ - انعقاد الإجماع على ذلك من الصحابة والتابعين وتابعيهم - كما سبق - وهو إجماع مستند إلى النصوص الصريحة من الكتاب والسنة في زيادة الإيمان ونقصه، واجتماع النفاق والإيمان في القلب الواحد واجتماع الشرك والإيمان في عمل الرجل الواحد.

٢ - تفاضل المؤمنين في الأعمال الظاهرة تفاضلا لا ينكره إلا مكابر، فمنهم القانت الأواب، والمجاهد الدائب، ومنهم المقتصد، ومنهم الظالم لنفسه المنهمك في فسقه.

٣ - تفاوت المؤمنين في الأعمال الباطنة، كالحب والخوف والرجاء والذكر والتفكر في آلاء الله وآياته والخشوع

واليقين ونحو ذلك مما لا يجحده إلا معاند عامد.

٤ - تفاوت الناس في العلم بما يؤمن به - حتى لو سلم جدلا أنه التصديق -

فمنهم من يعلم من صفات الله وآياته وأسباب سخطه ومرضاته الشيء الكثير، ويؤمن بذلك ويعتقده مفصلا، ومنهم من لا يعلم منه إلا النزر اليسير المجمل، فلا مراء في أن الأول مصدق بأضعاف ما الآخر مصدق به، فالمعرفة والعلم واليقين كل منها درجات متفاوتة، والإنسان الواحد نفسه يكون إيمانه بشيء أقوى من إيمانه بشيء آخر، ويكون إيمانه بالشيء اليوم أقوي منه غدا أو العكس.٥ - أن الإيمان يتفاوت بتفاوت سببه ومستنده، فمن آمن بسبب آية خارقة رآها، ليس كمن آمن تبعا لإيمان غيره من الناس أو نحو ذلك من الأسباب العارضة.

ثالثا: ضابط معرفة أصول الفرق في الإيمان: يمكن معرفة أصول الفرق المختلفة في الإيمان بتقسيم الأقوال منطقيا حسب الأعضاء الثلاثة: "القلب، اللسان، والجوارح " وقد وضع هذا الضابط - نصا أو تلميحا - بعض المؤلفين من العلماء، عوضا من استعراض الفرق الذي سارت عليه كتب الفرق والمقالات، ومنهم الإمام الطبري. وابن حزم وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن أبى العز، وقد رأيت أن أستفيد من مجموع كلامهم، وأوجز كلامهم وأستخرج منه مع الزيادة والإيضاح ضابطا محددا يعين على معرفة الأقوال والتفريق بينها بيسر وسهولة فكان هذا التقسيم:

- أن الإيمان بالقلب واللسان والجوارح

١ - أهل السنة

٢ - الخوارج

٣ - المعتزلة

أن الإيمان بالقلب واللسان فقط

المرجئة الفقهاء

ابن كلاب

- أن الإيمان باللسان والجوارح فقط

الغسانية أو فرقة مجهولة ٦

- أن الإيمان بالقلب فقط

الجهمية

المريسية

الصالحية

الأشعرية

الماتريدية

وسائر فرق المقالات

- أن الإيمان باللسان فقط

الكرامية

وبعض هذه الأقسام تحتاج لتفصيل إيضاحى وهى:

أ - الذين قالوا إنه بالقلب واللسان والجوارح طائفتان

١ - الذين قالوا: الإيمان فعل كل واجب وترك كل محرم، ويذهب الإيمان كله بترك الواجب أو فعل الكبيرة، هم:

١ - الخوارج:

ومرتكب الكبيرة عندهم كافر.

٢ - المعتزلة:

ومرتكب الكبيرة عندهم في منزلة بين المنزلتين.٢ - الذين قالوا: الإيمان قول وعمل، وكل طاعة هى شعبة من الإيمان أو جزء منه، الإيمان يكمل باستكمال شعبه وينقص بنقصها، ولكن منها ما يذهب الإيمان كله بذهابه ومنها ما ينقص بذهابه.

فمن شعب الإيمان أصول لا يتحقق إلا بها، ولا يستحق مدعيه مطلق الاسم بدونها.

ومنها واجبات لا يستحق الاسم المطلق بدونها.

ومنها كمالات يرتقى صاحبها إلى أعلى درجاته.

(وتفصيل هذا كله حسب النصوص)

وهم أهل السنة والجماعة.

ب - الذين قالوا: إنه يكون بالقلب واللسان فقط: طائفتان

١ - الذين منهم يدخلون أعمال القلب وهم بعض قدماء المرجئة الفقهاء وبعض محدثى الحنفية المتأخرين

٢ - الذين لا يدخلون أعمال القلب، وقد تطور بهم الأمر إلى إخراج قول اللسان أيضا" من الإيمان وجعلوه علامة فقط وهم عامة الحنفية (الماتريدية)

ج-الذين قالوا: إنه يكون بالقلب فقط: ثلاث طوائف

١ - الذين يدخلون فيه أعمال القلب جميعا، وهم سائر فرق المرجئة كاليونسية والشمرية والتومنية.

٢ - الذين يقولون:

هو المعرفة فقط:

الجهم بن صفوان.

٣ - الذين يقولون:

هو التصديق فقط:

الأشعرية والماتريدية.

هذه هي الأصول النظرية عامة.

أما في واقع الظاهرة فقد تقلصت هذه الفرق إلى أقل من ذلك نظرا للتداخلات والتطورات الفكرية التى كان أهمها وأجلاها:

١ - استخدام قواعد المنطق وإدخاله علما معياريا يحكم في القضايا النظرية الخلافية عامة، ومنها قضية الإيمان.

٢ - تحول مباحث العقيدة أو التوحيد والإيمان إلى "علم الكلام" الذى يقوم على أسس فلسفية ويستخدم القواعد المنطقية، وإجمالا هو مباحث نظرية عقلية ليس للنصوص فيها - إن وجدت - إلا مكانة ثانوية، لا سيما في العصور الأخيرة. وهذا ما سوف نفصل الحديث فيه عما قليل.

والمهم هنا أن هذه الأسباب وغيرها من الأسباب التاريخية البحتة أدت إلى انقراض بعض الفرق الإرجائية، وهي:

١ - الكرامية: لم يعد لهم وجود ولا لفكرهم إلا في كتب المخالفين، مع أنها آخر المذاهب المبتدعة في الإيمان، ظهورا. وانقراضهم قديم نسبيا، يقول الذهبى (فى القرن الثامن): "وكان الكرامية كثيرين بخراسان ولهم تصانيف، ثم قلوا وتلاشوا، نعوذ بالله من الأهواء". هذا مع أنه كان لهم وجود ظاهر حتى نهاية القرن السادس ومطلع السابع، فإن المؤرخين للرازى وعلى رأسهم ابن السبكى. ذكروا مناظراته لهم، وكتب الرازى تنضح بذلك، والرازى هو الإمام الثانى للأشعرية توفى سنة ٦٠٦هـ.

وقبل ذلك أثناء ظهور إمام الأشعرية الأول وناشر المذهب (أبو بكر الباقلاني)، كان في مقدمهم ابن الهيصم يكتب ويناظر في الطرف الآخر. قال شيخ الإسلام: "وقد رأيت لابن الهيصم فيه مصنفا في أنه قول اللسان فقط، ورأيت لابن الباقلانى فيه مصنفا أنه تصديق القلب فقط، وكلاهما في عصر واحد وكلاهما يرد على المعتزلة

والرافضة"..

٢ - الجهمية وأصحاب المقالات (كاليونسية والشمرية):

انقرض القائلون بأن الإيمان هو مجرد المعرفة القلبية.

ولكن العجيب هو قيام أعظم مذهبين في الإرجاء وهما الأشعرية والماتريدية اللذان يشكلان جملة الظاهرة العامة على أصوله في أن الإيمان هو ما في القلب فقط، حتى إن الماتريدية أولت ما هو مشهور عن أبي حنيفة أن الإقرار باللسان ركن آخر للإيمان، وجعلوه علامة فقط كما سيأتي عنهم.

هذا مع أن الأشعري نفسه صرح بمذهب جهم وجعله الفرقة الأولى من فرق المرجئة، والمنتسبون إليه يقرؤون ذلك إلى اليوم، بل إن كلام إمامهم المتقدم " الباقلاني " في الإيمان يماثل ما ذكره إمامهم المنتسبون إليه " الأشعرى " عن جهم!! وهذا من تناقضهم.

وعلى هذا يصح أن نقول إن مذهب الجهمية في جملته لم ينقرض، وإنما انقرض القسمان الأولان من الأقسام الثلاثة المتفقة على الإيمان يكون بالقلب وحده - أعني سائر الفرق ذات المقالات والجهمية -.أما الفرقة الثالثة فكل ما عملته هو تحوير أو تعديل في كلام جهم، فوضعت التصديق بدلا من المعرفة، وصرحت بنفي أعمال القلب الأخرى مثلما صرح جهم وجعلت الأعمال المكفرة مجرد علامة على الكفر الباطن، وجعلت كل من حكم الشرع بكفره فاقدا للتصديق القلبي، ونحو ذلك من الآراء واللوازم التي لم يخالفوا جهما في شئ منها، إلا إذا صح أن جهما التزم القول بأن من أعلن التثليث في دار الإسلام وحمل الصليب بلا تقية أنه يكون مؤمنا إذا كان يعرف الله. على أن ابن حزم نسب هذا الالتزام للأشعرى معه، ولا يصح هذا عن الأشعري.

لكن الأشعرية يقولون إنه يمكن أن يكون مؤمنا في الباطن، ولكن إعلانه التثليث وحمله الصليب دليل على كفره، وعلامة عليه، فهو كافر " ظاهرا " مع كونه مؤمنا " باطنا " إذا كان مصدقا!! وعلى أية حال فإن الفرق بين التصديق المجرد من أعمال القلب وبين المعرفة مما يتعذر على العقول إدراكه، كما نص شيخ الإسلام على أن الانقراض قد شمل أيضا آراء بعض قدماء المذهب الأشعري؛ فمؤسسه ابن كلاب كان على عقيدة المرجئة الفقهاء.، وأما أبو عبدالله بن مجاهد تلميذ الأشعري وشيخ الباقلاني، وأبو العباس القلانسي، ونحوهم؛ فكانوا على عقيدة السلف في الإيمان - كما نقله عنهم أبو القاسم الأنصارى شيخ الشهرستاني في شرح كتاب الإرشاد للجويني. وكل هؤلاء لم يبق لهم في مذهب الأشعرية أثر.

٣ - المرجئة الفقهاء:

بعد أن استقرت الأمة على التمذهب بالمذاهب الأربعة المشهورة، استقر مذهب المرجئة الفقهاء ضمن مذهب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولهذا أصبح يسمى مذهب الحنفية.

وأبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تضاربت الأقوال في حقيقة مذهبه - وموقفه من أعمال القلوب خاصة - أهي داخلة في الإيمان أم لا؟ ولم يثبت لدي فيما بحثت أي نص من كلام الإمام نفسه، إلا أنني لا أستبعد أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ رجع عن قوله ووافق السلف في أن الأعمال من الإيمان، وهذا هو المظنون به. أما المشهور المتداول عنه فهو مذهب المرجئة الفقهاء، أي إن الإيمان يشمل ركنين: تصديق القلب وإقرار اللسان، وأنه لا يزيد ولا ينقص ولا يستثنى فيه، وأن الفاسق يسمى مؤمنًا، إذ الإيمان شيء واحد ينتفي كله أو يبقى كله حسب الأصل المذكور سابقًا.

وأشهر من يمثل هذا المذهب هم فقهاء الحنفية المتمسكون بعقيدة السلف

وعلى رأسهم الإمام أبو جعفر الطحاوي صاحب العقيدة المشهورة، والإمام القاضي ابن أبي العز شارحها، وقليل من المتأخرين. وحقيقة الأمر أن مذهب هؤلاء مضطرب متردد، ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إنهم إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضًا، فإنها لازمة لها".. وعبارة الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ تدل على هذا فإنه قال: "والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق، والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى، ملازمة الأولى.

فقوله: "والإيمان واحد " شاهد لما قلنا من أن أصل الشبهة ومنطلقها هو هذا.

وقوله: "في أصله سواء والتفاضل بينهم بالخشية والتقى" إلخ، مخالف لذلك، فاضطربت عبارته؛ لأن قوله: "وأهله في أصله سواء" يدل عل أن للإيمان أصلًا وفرعًا أو فروعًا - هو أعمال الجوارح وأعمال القلب-.

فيقال: إن كان الفرع داخلًا في مسمى الأصل كما هو الشرع واللغة والعرف لم يعد الإيمان واحدًا، بل متفاوتًا متفاضلًا - كإثباته التفاضل في الخشية والتقى -.

وإن كان غير داخل في مسماه فقوله: "وأهله في أصله سواء" غير دقيق فينبغي أن يقول "وأهله فيه سواء".والذي دفعه رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الوقوع في هذا هو محاولة الجمع بين مذهبي السلف وأبي حنيفة، لأن الرجل حنفي سلفي، وكذا شارح عقيدته، فإنه حاول ذلك أيضًا وأراده، ولهذا قال في شرح العبارة " ولهذا - والله أعلم - قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: وأهله في أصله سواء يشير إلى أن التساوي إنما هو في أصله، ولا يلزم منه التساوي من كل وجه"..فيقال له: ما هذا الأصل من التصديق الذي يكون أهل الإيمان كلهم مشتركين فيه ويكون ما فوقه زيادة عليه؟ ومن الذي وضعه؟ وهذا في الحقيقة يقودنا

إلى قضية فلسفية منطقية هي إثبات الماهية المشتركة خارج الذهن. وهو ما لا يقره رَحِمَهُ اللَّهُ.

وهاهنا قضية مهمة، وهي أن بعض الناس يثبتون أن الخلاف بين مذهب السلف ومذهب أبي حنيفة لفظي بإطلاق، مستدلين بظواهر بعض كلام شيخ الإسلام وبمثل صنيع الطحاوي والشارح، والأخير نص على أن الخلاف صوري، ونحن وإن كان غرضنا هنا ليس التفصيل وإنما هو إثبات الظاهرة، فإننا نبين وجه الحق في ذلك وعلاقته بتطور الظاهرة قائمة أيضًا؛ لأن بعض الناس قد يحسب أن الماتريدية - وهي الطور النهائي للظاهرة بالنسبة للمرجئة الفقهاء- هي على مذهب أبي حنيفة كما تزعم، والخلاف بينها وبين السلف صوري.

وسوف نبطل ذلك ببيان حقيقة الخلاف بين أبي حنيفة والسلف، ثم نبين بعد خروج مذهب الماتريدية عن حقيقة مذهب الإمام.

بل إن بيان مذهب أبي حنيفة والمرجئة الفقهاء عامة لهو مما يدل على انقراضه إلا من أمثال هذين الإمامين.

فما حقيقة الخلاف بين مذهب السلف ومذهب الحنفية؟

قبل الإجابة المباشرة يجب أن نتذكر ما سبق في فصل " المرجئة الفقهاء " من نقل ذم علماء السلف للمرجئة وأنهم هم هؤلاء، وبيان ظلالهم وبدعتهم، وهو ما تنصح به كتب العقيدة الأثرية عامة، فهل يعقل أن يكون هذا كله والخلاف لفظي فقط؟!

والذي تبينته من خلال الدراسة والتتبع أن سبب اللبس الواقع أحيانًا هو أن للمسألة جانبين:

الأول: ما يتعلق بحقيقة الإيمان أو ماهيته التصورية إن صح التعبير:

والخلاف فيها حقيقي قطعًا، وله ثمراته الواضحة وأحكامه المترتبة مثل:

١ - فالسلف يقولون بزيادته ونقصانه، وهؤلاء يقولون بعدمها.

٢ - إطلاقه على الفاسق أو عدمه، فالسلف لا يطلقونه على الفاسق إلا مقيدًا، وهؤلاء بعكسهم.

٣ - هل يقع تامًا في القلب مع عدم العمل أم لا؟ عند السلف لا يقع تامًا في القلب مع عدم العمل، وعند هؤلاء يقع.

٤ - وعند السلف أعمال القلب هي من الإيمان، وعند هؤلاء خشية وتقوى لا تدخل في حقيقته.

٥ - وعند السلف الإيمان يتنوع باعتبار المخاطبين به... فيجب على كل أحد بحسب حاله وعلمه ما لا يجب على الآخر من الإيمان، وعند هؤلاء لا ينوع.

٦ - السلف يقولون إنه يستثنى فيه باعتبار، وهؤلاء يقولون لا يجوز ذلك لأنه شك.

٧ - إطلاق نصوص الإيمان على العمل أهو حقيقة أم مجاز؟ فالسلف يقولون حقيقة، وهؤلاء يقولون مجاز.

٨ - وهؤلاء يقولون: يجوز أن يقول أحد: إن إيماني كإيمان جبريل، والسلف يقولون: لا يجوز بحال.

الثاني: ما يتعلق بالأحكام والمآلات وأهمها:

١ - حكم مرتكب الكبيرة عند الله، وأنه لا يطلق عليه الكفر في الدنيا، ولا يخلد في النار في الآخرة، بل هو تحت المشيئة.

٢ - كون الأعمال مطلوبة، لكن أهي أجزاء من الإيمان أم مجرد شرائع له وثمرات؟ فمن نظر إلى هذا فقط قال إن الخلاف صوري أو إن النزاع لفظي.

ولكن مما يرد به على أصحاب هذا المذهب في القول نفسه - فضلًا عن القسم الأول -:

١ - أن إخراج الأعمال من مسمى الإيمان بدعة لم يعرفها السلف.

٢ - أن ذلك اتخذ ذريعة لإرجاء الجهمية - كما سبق، بل أدى إلى ظهور الفسق - كما ذكر شيخ الإسلام.

٣ - أنه تكلف وتعسف في فهم الأدلة ورد ظواهرها الصريحة.

٤ - أن كل شبهة لهم في ذلك منقوضة بحجة قوية.

على أن القضية المهمة في الموضوع والتي ترتب عليها خلافهم في حكم تارك الصلاة - وقولهم أنه يقتل حدًا- هي قضية ترك جنس العمل بالكلية.

فقولهم: إنه مؤمن يجعل الخلاف حقيقيًا بلا ريب، بل هم يجعلونه كامل الإيمان على أصلهم المذكور. فالخلاف فيها لا يقتصر على التسمية والحكم في الدنيا بل في المآل الأخروي أيضًا، هذا ما أخطأ فيه شارح الطحاوية حين قال: "وقد أجمعوا - أي السلف والحنفية - على أنه صدق بقلبه وأقر بلسانه وامتنع عن العمل بجوارحه أنه عاص لله ورسوله، مستحق للوعيد"..

واستدل بهذا على أن الخلاف صوري، والواقع أن مجرد الاتفاق على العقوبة لا يجعل الخلاف كذلك. بل مذهب السلف أن تارك العمل بالكلية كافر؛ إذ انعقد إجماع الصحابة عليهم رضوان الله على تكفير تارك الصلاة، ولم يخالف في ذلك أحد حتى ظهرت المرجئة وتأثر بها بعض أتباع الفقهاء الآخرين، دون علم بأن مصدر الشبهة وأساسها هو الإرجاء".

ونعود إلى موضوع انقراض هذا المذهب وتطور الظاهرة، فنقول: إن أحدًا في النصف الثاني من القرن الثاني لم يكن يتوقع انقراض هذا المذهب؛ لأنه كان يمثل

مذهب الدولة الرسمي - أو شبه الرسمي - ويكاد يسيطر على أصحاب المناصب العلمية والقضائية الرسمية في بغداد والأقاليم.

ولكن لم يلبث أن انقرضت صورته وتحول إلى مذهب فلسفي كلامي منذ القرن الرابع، ومن أهم أسباب ذلك:١ - المقاومة الشديدة التي بذلها أهل السنة في محاربته، وعلى رأسهم الإمام أحمد - الذي كان يدرس كتاب الإيمان وكتاب الأشربة له في الحلقات العامة - وماثله واقتدى به علماء الحديث والرجال فلم يحقق مذهب الحنفية أي انتصار علمي يذكر.

وبعد التغير الجذري الذي انتهت إليه فتنة الإمام أحمد، والمكانة العليا التي تبوأها لدى الخلفاء والعلماء والعامة، وبروز المذاهب الأخرى - لا سيما الشافعية - تقلصت مكانة هذا المذهب في الفروع، وكان تقلصها في الأصول أكثر.٢ - انتشار المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فقد حاول متكلموا هذا المذهب تعويض الهزيمة التي لحقته في المجال العلمى النصي (الكتاب والسنة) بإضفاء الطابع الفلسفي عليه، مستفيدين من هذا الانتشار الذي لم يقابله أهل السنة بما يستحق - لأسباب يطول ذكرها - فمال إليه الطبقة المثقفة، وتخلى معظم الفقهاء الحنفية (وغيرهم) عن التعرض لأمور العقيدة وأحالوها إلى علماء الكلام، وهنا برز من متكلمي الحنفية رجل كان له أعظم الأثر في الانتصار لمذهب جهم وتحويل مذهب الحنفية إليه، وهو أبو منصور الماتريدي..

وقد اضطر الحنفية في بعض المراحل إلى الالتصاق بالأشعرية الذين كانوا أكثر منهم تعمقًا في الكلام، حتى أصبح كلام الباقلاني والرازي من أهم مصادرهم. وهذا مما جعل الفرقتين تتقاربان كثيرًا، حتى إن مسائل الخلاف بينهما حصرت في قضايا معدودة أكثرها فلسفي.

(باب الأثر الكلامي في تطور ظاهرة الإرجاء)

إن الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي عامة يجد أن أكبر غريبة وفدت عليه وامتزجت به وتركت فيه أبلغ الأثر - شكلا ومضمونا - هي ظاهرة الغزو الفلسفي الإغريقي!!

حقا إن أكبر حرب نفسية وفكرية أثيرت على الإسلام هي الغزو الفكري الحديث، الذي وفد مع الحملات الصليبية المسماة " الاستعمار".

غير أن هذا الغزو - وإن كان لا مبرر لقبوله على الإطلاق - له تفسير معقول، وهو التفاوت الكبير في مستوى التقدم الحضاري بين الأمتين المتصارعتين.

فأمة تعاني من ضعف مزمن في كل مجالات الحياة ليس غريبا أن تخضع لغزو أمة قوية قاهرة حققت - وفق سنة الله الكونية - من الكشوفات والصناعات ما لم يكن الخيال البشري يحلم به من قبل.

أما الظاهرة المستعصية على العقل، الغريبة في تاريخ الإنسانية، فهي أن تتقبل أمة حية قوية تملك مصدرا مستقلا للمعرفة والثقافة غزوا فكريا من أمة بائدة.

ويكون الأمر أكثر استعصاء وغرابة إذا كانت الأمة المتقبلة للغزو هي أمة الوحي النقي والتوحيد الخالص، اللذين فتحت بهما قلوب الأمم، وحطمت طواغيت العالم، وبلغت من الاستعلاء بالحق ما لم تبلغه أمة قط ومع ذلك تتقبل الغزو من تراث مندثر لأمة مشركة منقرضة!!

ولست في معرض الحديث عن أسباب تقبل هذا الغزو المدمر، لكنني لا أرى بدا من التعرض لذكر سببين رئيسين له - إن لم يكونا السببين الرئيسين - وهما:

١ - التخطيط التآمري لأعداء الإسلام:

الذي انتهج أمكر الأساليب، ومنها " الغزو من الداخل "، وما ظاهرة الزندقة إلا رأس من رؤوس أفاعي الظلام، التي أكل الحقد قلوبها فقذفته سموما من الآراء والبدع والفلسفات الهدامة.

والمتأمل لرؤوس الضلالة يجد طائفة منهم تنتمي للأديان والفلسفات التي سحقها الإسلام وحرر منها العباد مثل: بشر المريسي (يهودى) ، عبدالله بن المقفع (مجوسي)، إبراهيم النظام (برهمي) ، عبدك الصوفي (ثيوصوفي) ، جابر بن حيان (؟).

وقد عرف الهدامون كيف يدخلون من أوسع الأبواب بالتدسس إلى السلطة الحاكمة والتأثير فيها لكي تتقبل هذه الأفكار، والناس من بعد لهم تبع.

وهكذا وقع لخالد بن يزيد الأموي والمأمون العباسي - وإن كان الأول أقل - وغيرهما ممن أغرته هذه الفلسفات، على أن هذا السبب يظل أقل السببين شأنا، فإن الأمة الإسلامية متى كانت مستقيمة على الإيمان لم يضرها كيد كائد ولا عداوة حاقد بها وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا [آل عمران:١٢٠].

٢ - المنهج التوفيقي:

إن الإيمان بالله ورسوله يحتم على الأمة الإسلامية أن تتمسك بمصدر الحق المعصوم، الذي مَنَّ الله به عليها دون سائر الأمم، وألا تتلقى من غيره فيما كفاها مؤونته، بل تحكمه في كل ما تأخذ وما تذر، وهذا أصل قطعي كلي تضافرت للدلالة عليه الآيات والأحاديث. ومنها: عن جابر بن عبدالله أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب، فقرأه النبي ﷺ فغضب فقال: ((أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو باطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى

ﷺ كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني)) ، فهذا الموقف يرسم منهج التعامل مع الوحي المنسوخ، فكيف بالفكر البشري المحض الذي سماه الله تعالى (هوى وظنًا وخرصًا وإفكا) وهي كلها أسماء يدخل في مسماها دخولا أوليا ما يسمى " الفلسفة الميتافيزيقية " وما تفرع عنها. وحسبك أن الله تعالى قال:

مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا [الكهف:٥١].

فهذه الآية نسفت كل النظريات والفلسفات المخالفة للوحي - الكوني منها والإنساني - ووسمت أصحابها باسم (المضلين)، وما كانوا دائما إلا كذلك! وعلى هذا المنهج سار عمر بن الخطاب - نفسه - فإنه " لما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتبا كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذن في شأنها وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ظلالا فقد كفانا الله! فطرحوها في الماء أو في النار ،".

وعليه كذلك كان موقف أئمة الإسلام وعلماء الملة، كالأئمة الأربعة ووكيع وابن المبارك والسفيانين والفضيل. وغيرهم ممن سبقهم أو لحقهم. وعلى هذا ثبتت الطائفة المنصورة " أهل السنة والجماعة " في كل العصور، فقد تعرضت كتب الفلسفة والمنطق للحرق والمصادرة في عصور متعاقبة ، ولاحقها علماء الإسلام بالفتاوى المدمرة، حتى إن كتب الفقه سطرت أن الوقف إذا وقف على طلبة العلم لا يدخل فيه أصحاب الكلام. وقد تجلى هذا الموقف الأصيل أعظم ما تجلى في موقف إمام السنة الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ، الذي حقق أعظم انتصار في التاريخ الفكري في الإسلام.وهو سجين أعزل، وما ذلك إلا لأنه يمثل منهج الوحي في مقابل الخرص والهوى والخرافة. ولكن المنهج التوفيقي - وهو منهج ابتليت به الأمة الإسلامية

قديما وحديثا - عكر على هذا المنهج الحازم الحاسم مواقفه وأفسد كثيرا - في حين أراد إصلاحا وتوفيقا! هذا المنهج - الذي انتهجه الأشاعرة والماتريدية - يرى إمكان الجمع بين الوحي والفلسفة، بين منهج القرآن ومنهج اليونان ، والخروج بموقف أو رأي وسط بينهما أو مركب منهما!!

ويظهر ذلك بوضوح في تعامله مع نصوص الوحي كتابا وسنة؛ فهو يقرر جزما وجوب الأخذ ببعض الآيات والأحاديث على ظاهرها المجمع عليه المعروف عند السلف، في حين يقرر أيضا - على الدرجة نفسها من الجزم والإيجاب - تأويل بعضها الآخر بما لم ينقل عن السلف، بل قام إجماعهم على خلافه، ولا يتحرج أصحابه من ذكر الإجماع ومستنده النصي، ثم التصريح بمخالفته بقول يعلمون أنه منقول عن اليونان!!

وهذا المنهج - فوق أنه محكوم عليه شرعًا بالخطل والضلال - هو خطأ بيِّن بالفطرة العلمية المحضة؛ لأنه يقوم على غير معيار موضوعي متميز، وحسبك إقرار أصحابه قاطبة بأن التأويل ظني؛ ولهذا يختلفون فيه اختلافا شديدًا حتى لا يكاد يجمعهم أحيانا إلا مخالفة دلالة النص التي يسمونها ظاهرًا - وإن كان " نصًا " لا يقبل الاحتمال - وهذا ينطبق على نصوص الإيمان والقدر كنصوص من الصفات سواء. ولهذا شهد الخط البياني لهذا المنهج تذبذبًا شديدًا، ثم انحيازًا تامًا في النهاية إلى جانب الفلسفة ،! كما أن هذا المنهج - بحسب أفراده - يشهد تنقلات وتطورات عجيبة تلفت نظر كل دارس لأعلامه وأئمته، فالواحد منهم يبتدئ معتزليًا، وينتهي سنيًا صرفا أو فلسفيا صرفا، يتردد بينهما فيناقض في كتاب ما قاله في الآخر، وخيرهم من يرجع إلى مذهب السلف عند الاحتضار أو قبيله!!

ولهذا كانت أصولهم - المتفق عليها بينهم - عرضة لتفسيرات مختلفة (مثل

معاني الصفات، والكلام النفسي، والكسب..)

ولا شك أن لهذا تفسيره كظاهرة نفسية عامة في الاختلافات العقائدية والسياسية وغيرها، وأيًا كان هذا التفسير فإن حلول الوسط في خلاف بين حق محض صراح وباطل محض صراح هي بالبداهة ترجيح للباطل وهضم للحق.

بل مجرد الخروج عن مصدر المعرفة المعصوم " الوحي" هو الضلال بعينه أيًا كان المصدر الآخر.

وعلى أي حال أصبح هذا المنهج واقعة بعد أن كانت الأمة قبله فريقين متنافرين:

١ - أهل السنة والجماعة - ومعهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وصريح العقل، مجمعين على الدعوة إلى المنهج الناصع المستقيم.

٢ - رؤوس الضلالة من الجهمية والقدرية والزنادقة والمتفلسفة، وهؤلاء معهم فلسفات وجدليات وتنطعات ترجموها عن أمم الشرك والضلال، وضربوا لأجلها كتاب الله بعضه ببعض حين خلطوها بتحريف للمحكم وفهم سقيم للمتشابه.

في غمرة العداء الصارم والمعترك الصاخب ظهر الفكر التوفيقي وبزغ قرنه، فدعا أصحابه إلى التوسط بين هذا وذاك، فاتهموا أهل السنة بأنهم متمسكون بالظواهر النقلية معادون للدلائل العقلية، واتهموا الآخرين - بحق - بأنهم معادون للنقل مقدسون للعقل، ورأوا - هم - أن الصحيح هو وجوب الأخذ ببعض أصول أهل السنة مع وجوب تأويل بعضها الآخر لمخالفة صريح العقل بزعمهم!! وكذلك وجوب الأخذ ببعض ما يدعو إليه الآخرون من العقليات ورد البعض الآخر!!

وهكذا جعلوا - وهم لا يشعرون - فلسفة اليونان، وآراء الصابئين والبراهمة، وخرافات المجوس والنصارى تقف موقف الند المنافس لما أنزل الله من الوحي المحفوظ المعصوم!! وبعثوا تلك الرمم الفكرية البالية لتشاطر هدى الله عقول

المسلمين وتقاسمه قلوبهم.

وليس هذا فحسب، بل من أخطر نتائج هذا المنهج أنه حطم وحدة التجمع الضخم الذي كان أهل السنة والجماعة يحظون به دون سائر الفرق؛ حيث كانت الفرق الأخرى - كالشيعة والمعتزلة - لا تمثل إلا مستنقعات جانبية على ضفتي تيار السنة الكبير.

ولكن هذا المنهج جنى على ذلك جناية كبرى - لا سيما وكثير من رؤوسه ينتسبون للسنة ونصرتها -، فانقسم الرأي وتفسخ الموقف، واستصغرت الأمة خطر ما يدعو إليه هؤلاء، استكبارها له نفسه حين كان دعاته هم أعداء السنة الصرحاء.

حتى جماهير الأمة وعامتها اختلط عليهم الأمر وانقسم الولاء، فما كان لهم من قبل أن يقارنوا بين الكتاب والسنة وبين زندقة الفرس والهنود والصابئين، ولا أن يعتقدوا كون ابن أبي دؤاد وبشر وجهم وغيلان والنظام أعلم بدين الله واتبع للحق وأهدى سبيلا من مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة والحسن وسفيان والفضيل.

فلما ظهر المتمسحون بالسنة، المعظمون ظاهرا لأولئك السلف، مؤيدين لأولئك المبتدعة في كثير من أصولهم فتر العداء أو اضمحل، وتشتت الولاء وهاج الرأي بين التجمع السني نفسه!!

وهذا الموقف تجلى بوضوح في المسألة المهمة لنا هنا وهي مسألة الإيمان، وبخاصة " العمل ".

فقد ظهر أصحاب المنهج التوفيقي والخلاف في المسألة دائر بين فريقين:

١ - الأول: الأمة كلها - تقريبًا - غير أنها كانت على مذهبين:

أ- الغالبية العظمى: وهم متمسكون بما أجمعت عليه القرون المفضلة، وصرحت به نصوص الوحي القطعية من أن الإيمان قول وعمل - على ما سبق

شرحه -.

ب- طائفة معدودة من الفقهاء تتفق مع الأولى في أهمية العمل ووجوبه فضلا عن اتفاقها معها في أن من لم يقر بالإيمان بلسانه أو لم يقم بقلبه شيء من أعماله (كالرضا واليقين والصدق والإخلاص) كافر لا إيمان له، ولكن انقدحت لديهم شبهة في كون الأعمال - أعمال الجوارح - تدخل في مسمى الإيمان، وفهموا خطأ أن القول بزيادته ونقصانه موافق لقول الخوارج، ولهم على ذلك تأويلات وتعللات.. وهؤلاء هم المسمون مرجئة أهل السنة أو مرجئة الفقها.

٢ - الفريق الآخر: غلاة المرجئة، وهم الجهمية - حينئذ - ومن شابههم، ولهم في الإيمان قول اتفقت الأمة على شذوذه وعدم الاعتداد به، وعدم اعتباره في الخلاف، بل أخرجهم أئمة الإسلام الكبار من فرق الأمة الثنتين والسبعين الضالة، وعدوهم أكفر من اليهود والنصارى والمجوس لمسائل ذهبوا إليها منها هذه المسألة. فقد كان مذهبهم في الإيمان أنه مجرد المعرفة بالقلب؛ فكل من عرف الله بقلبه فهو عندهم مؤمن تام الإيمان أي وإن لم يعمل.

فلما ظهر دعاة المنهج التوفيقي التوسطي وطبقوا منهجهم في التوفيق بين هذه المذاهب، أخذوا من الجهمية أن الإيمان محله القلب وحده وأنه يقع " كاملا " فيه، وأن النطق بالشهادة فضلًا عن سائر الأركان غير داخل فيه وإنما هو شرط ظاهري فقط، أي شرط لإجراء أحكام الإسلام الظاهرة على قائله!! وأخذوا من أهل السنة عن أحكام المرتدين وتاركي الدين كله أو بعض أركانه أو بعض واجباته، وتعرض فاعل ذلك للوعيد ونحو ذلك.. حتى إن الواحد من أصحاب هذا المنهج ربما يكتب بما يوافق الجهمية - باعتباره متكلما-، فإذا كتب باعتباره فقيها ذكر كلام علماء السنة ونقل أقوالهم كأي فقيه منهم!!

على أن هذا الحكم لم يخرجوا به نتيجة توسطهم في هذه المسألة بمفردها، بل هو مقرون ومرتبط بتوسطهم في

مسألة أكثر شهرة في التاريخ، وهي مسألة خلق القرآن. وبيان ذلك: أن مسألة خلق القرآن كانت أشهر المسائل الخلافية وأعظمها وبها امتحنت الأمة كلها وتعرض علماؤها شرقًا وغربًا للأذى والسجن والقتل، وشغلت أذهان الناس وأوقاتهم وعلومهم وكتبهم، وكان الخلاف فيها حاسمًا واضحًا بين فريقين:

١ - علماء الأمة قاطبة؛ وهم مجمعون على ما كانت عليه الأمة قبل هذه البدعة من اعتقاد أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.

٢ - الفرقة الكلامية الشاذة ومعها السلطة الغاشمة؛ ورأيها أن القرآن مخلوق. ورغمًا عما نزل من البلاء والزلزلة والفتنة ثبتت الأمة وانتصرت في النهاية تبعا لثبات الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وانتصر منهج الوحي انتصارًا حاسمًا، واندحرت أفاعي الابتداع، وكمنت شياطين المكر بذلة. ولكن المنهج التوفيقي لم يدع فرحة الأمة بالنصر تتم وتماسكها على الحق يكمل، فقد نبغ دعاته - وعلى رأسهم عبدالله بن سعيد بن كلاب - برأي توفيقي مبتدع لم يقل به أحد من الفريقين المتخاصمين وهو أن كلام الله نوعان:

أ- نفسي: وهو صفة أزلية قديمة قائمة بالنفس، وهذا غير مخلوق (موافقة لأهل السنة).ت - لفظي: وهو الكلام المسطور في المصحف، وهذا مخلوق (موافقة منهم للمبتدعة).

فعاد الاضطراب إلى الأمة وظهر التشويش، وانقسمت وحدة المسلمين التي كانت متماسكة صفًا واحدًا مع علماء السنة، وما بعض أهل الكلام والمشتغلين إلى هذا الرأي الجديد، ثم شاع حتى كاد يغلب أكثر معاهد العلم في العصور الأخيرة.

وهكذا أصبح القول بالكلام النفسي من أعظم أصول المذهب التوفيقي، تبعا لضخامة المعركة الدائرة حينئذ في هذه المسألة الكبرى، وكان طبيعيًا أن يظهر أثره في الأصول الأخرى، ومنها "الإيمان"، فقد دخل أصحابه في مخاضة فلسفية في موضوع الكلام أهو ما يقوله اللسان أم يدور في النفس فقط؟ وما العلاقة بينهما حينئذ؟ والمتكلم أهو من فعل الكلام؟ أم من قام به الكلام؟.. إلى آخر هذا التفلسف.

فلما جاؤوا لمبحث الإيمان وتفسيره أهو الإقرار باللسان أم الإقرار بالقلب وحده أم بهما معا أم بهما مع ضم غيرهما - استصحبوا ذلك الأصل وطبقوه وردوا هذا له - فكان من أوليات ذلك إسقاط كون العمل من الإيمان، وتطبيق مذهبهم في التأويل على ما ورد في ذلك من نصوص!!

يقول أبو المعالي الجويني في باب الأسماء والأحكام بعد أن أطال النفس في تقرير صحة مذهبهم في الكلام النفسي: "اعلموا أن غرضنا في هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين:

١ - فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة..

٢ - وصار أصحاب الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. ٣ - وذهب بعض القدماء. إلى أن الإيمان هو المعرفة في القلب والإقرار بها.

٤ - وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان: التصديق بالله تعالى؛ فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد". ثم قال: "وقد يشهد لما ذكرناه إجماع على افتقار

الصلوات ونحوها من العبادات إلى تقديم الإيمان، فلو كانت أجزاء من الإيمان لامتنع إطلاق ذلك.

فإن استدل من سمى الطاعات إيمانًا بقوله تعالى: وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ [البقرة:١٤٣]

قالوا: المراد بذلك – أي الإيمان – الصلوات المؤداة إلى بيت المقدس. وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ: ((الإيمان بضع وتسعون. خصلة، أولها شهادة أن لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق) قلنا: أما الإيمان في الآية التي استروحتم إليها فهو محمول على التصديق، والمراد: وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين!! وأما الحديث فهو من الآحاد ، ثم هو مؤول ، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه أو كان منه بسبب.

ويقول الكمال بن الهمام – من أئمة الحنفية المتأخرين – في كتابه الذي ألفه على منوال الرسالة القدسية للغزالي:

" اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الإيمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي؟ فقيل بالأول، ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به، كما أخبر عنهم تعالى بقوله:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ [البقرة: ١٤٦].

وبأن الإيمان مكلف به، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، والعلم مما يثبت بلا اختيار، كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه.

وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي. قال صاحب (الغنية): اختلف جواب أبي الحسن - أي الأشعري - في معنى التصديق؛ فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها، وارتضاه القاضي - أي الباقلاني -؛ فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر، ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان. انتهى.

قال: وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة، ويحتمل أنه من المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي.

فلا بد في تحقيق الإيمان من المعرفة- أعني مطابقة دعوى النبي للواقع - ومن آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف، لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر. قال: ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الإسلام داخلا في معنى التصديق، وأطلق بعضهم اسم المترادف على الإسلام والإيمان.

والأظهر أنهما متلازما المفهوم، فلا يكون إيمان في الخارج شرعا بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان.

وأن التصديق قول للنفس غير المعرفة؛ لأن المفهوم منه لغة نسبة الصدق إلى القائل، وهو فعل، والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل. قال: فلزم خروج كل من الانقياد - الذى هو الإسلام - والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما شرعًا في الإيمان؛ إما على أنهما جزءان لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعًا، وهو الأوجه".

وقد علق صاحب الحاشية " قاسم بن قطلوبغا " المتوفى ٨٧٨ هـ عليه قائلا: "قلت: لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن: أن التصديق هو المعرفة

بوجوده وإلهيته وقدمه.

والظاهر أن الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار؛ لأنها هي التي تكون تصديقا، لا المعرفة التي ذهب إليها جهم وبعض القدرية؛ لأن أبا حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ أبطل أن تكون إيمانًا - كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا - وأنه قد أطبق العلماء على بطلانه".

وذكر أيضا أنه لم يظهر له دخول الاستسلام والانقياد في القول النفسي وقال: "والظاهر من قول أبي الحسن: (التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة) أنه التركيب الخبري ولا يصح بدونها أي لا يكون تصديق بدون الإذعان والقبول لتلك النسبة. والحاصل أن الشيخ أبا الحسن فسر مرة بما هو من مقول الكيف ومرة بما هو من مقول الفعل. والثاني مرتضى القاضي وصاحب (الغنية)".

هذا غيض من فيض من كلامهم في حقيقة الإيمان وتفسيرها تفسيرا موافقا لقولهم في الكلام النفسي عامة، ومتمشيا مع المقولات الفلسفية مع الإعراض عن النصوص الواردة فيه، فكان طبيعيا ألا يدخلوا العمل فيه بمرة، وهذا هو المطلوب.

وقد سبق قريبا التنبيه إلى معنى الإذعان والانقياد عندهم، فإن بعض الناس قد يفهم أنهم يريدون به العمل والامتثال، ولكن كلامهم واضح في عدم قصد ذلك وأنهم إنما يريدون به الإيمان بوجوب الفرائض لا فعلها. وليس هذا فهمنا فحسب، بل هو ما شرحه به شارح كلام ابن الهمام نفسه حين قال: "الإيمان هو التصديق بالقلب فقط: أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر ولا استدلال؛ كالوحدانية والنبوة والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها"..

بل قال المؤلف نفسه: "متعلق الإيمان ما جاء به محمد ﷺ، فيجب التصديق

بكل ما جاء به من اعتقادي وعملي؛ أعني اعتقاد أحقية العملي". قال شارحه: "أعني بالتصديق الثاني اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به النبي ﷺ".!!

وكذلك يقول شارح الجوهرة: "والإسلام أشرحن حقيقته (بالعمل) الصالح؛ أعني امتثال المأمورات واجتناب المنهيات؛ والمراد الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردها سواء عملها أو لم يعملها "!! وقال " والمراد إذعان المذكورات (الصلاة والصيام...) وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار " فالإذعان عندهم هو جزء من الفعل النفسي أو الكيف النفسي أو متعلق من متعلقاتها لا غير ، فهو ضد التكذيب، أو ضد جحد الوجوب على أحسن الأحوال، ومن الواضح أن إذعانا كهذا الذي وصفوه ليس هو الإذعان المطلوب شرعا، وإن كان لا بد منه في الإذعان الشرعي الذي هو الامتثال بفعل المأمور وترك المحظور على ما جاء في النصوص الكثيرة، ومنها ما في حديث جبريل حين سأل النبي ﷺ: ((فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟ قال: نعم، وقال: فإذا فعلت ذلك فأنا مؤمن؟ قال: نعم)) وعلى هذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ:: من قال إنه يكون مؤمنا أو مسلما مع عدم العمل فقد عاند الحديث!! وسيأتي في الباب الخامس بإذن الله كشف هذه الشبهات كاملا، وإنما المراد هنا تبيين الأثر الكلامي في هذه العقيدة المخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف.

(باب حكم ترك العمل عند المرجئة)

قال أبو منصور البغدادي:

"الطاعات عندنا أقسام: أعلاها يصير بها المطيع عند الله مؤمنًا، ويكون عاقبته لأجلها الجنة إن مات عليه، وهي: معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد

والوعيد والنبوات والكرامات، ومعرفة أركان شريعة الإسلام وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر.

والقسم الثاني: إظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة، وبه يسلم من الجزية والقتال والسبي والاسترقاق، وبه تحل المناكحة، واستحلال الذبيحة، والموراثة، والدفن في مقابر المسلمين، والصلاة عليه وخلفه.

والقسم الثالث: إقامة الفرائض واجتناب الكبائر، وبه يسلم من دخول النار ويصير مقبول الشهادة.

والقسم الرابع منها: زيادة النوافل، وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية".

قال: "والمعاصي أيضا قسمان:

قسم منها: كفر محض؛ كعقد القلب على ما ضاد القسم الأول من أقسام الطاعات، أو الشك فيها أو بعضها، ومن مات على ذلك كان مخلدا في النار.

والقسم الثاني منها: ركوب الكبائر، أو ترك الفرائض من غير عذر، وذلك فسق تسقط به الشهادة، وفيه ما يوجب الحد أو القتل أو التعزير، وهو مع ذلك مؤمن إن صح له القسم الأول من الطاعات".

فالطاعات عنده ثلاث مراتب:

١ - المعرفة ٢ - الإقرار ٣ - العمل.

والمعاصى مرتبتان:

١ - ترك المعرفة. ٢ - ترك العمل.

ولم يذكر ترك الإقرار لأنه مجرد علامة لإجراء الأحكام الدنيوية كما بين في كلامه، ولذلك كان إظهاره مرة واحدة كافيًا.

فحقيقة الإيمان عنده هي المعرفة بأصول الدين معرفة قلبية، وحقيقة الكفر هي

اعتقاد ضد تلك المعرفة بالقلب أيضا.

وأما الإقرار - وهو قول كلمة الشهادة -، والعمل - الذي هو فعل المأمورات وترك المنهيات - فليسا من الإيمان ولا يكون تاركها كافرا، فإن كان تاركا للإقرار كان مؤمنا عند الله فحسب، وإن كان تاركا للعمل كان مؤمنا عند الله وفي أحكام الدنيا أيضا! هذه خلاصة كلامه.

وهذا ظاهر الموافقة لمذهب جهم وبشر مع شيء من التفصيل، ولكن ليس هذا هو العجيب فإن اتباعهم لمذهب جهم مشهور معلوم، ولكن العجيب أن مذهبه فيه موافقة لمذهب الخوارج شعر أو لم يشعر، وذلك في قوله أن من اعتقد ما يضاد القسم الأول من أقسام الطاعات عنده - وهو (معرفة أصول الدين في العدل والتوحيد والوعد والوعيد والنبوات والكرامات ومعرفة أركان شريعة الإسلام) - كافر.

والذي أوقعه في ذلك هو القسمة العقلية التي لا مستند لها من النصوص، فهل يعتقد البغدادي أن من خالف الأشعرية في شيء من هذه العقائد أو جهلها كافر؟ الواقع أن الاختلاف عندهم في تكفير أهل البدع قائم، وهم مضطربون في ذلك بما لا متسع لتفصيله.

والأكثر مخالفة لمذهب السلف هو اعتقاد تكفير من جهل شيئا من أركان الشريعة بإطلاق؛ فإن الإنسان قد يجهل حكمًا هو عند غيره معلوم قطعي ويكون مع ذلك معذورًا.. على تفصيل ليس هذا موضعه.

فالبغدادي - ولا ريب - قد جنح في مسألة المعرفة إلى الغلو لكنه سرعان ما تناقض فجنح في مسألة العمل إلى التفريط.

فمع حكمه بأن من فاتته معرفة أحكام الشريعة كافر - بلا تفصيل - تجده يحكم بأن من لم يعمل شيئا منها من غير عذر مؤمن إن كان صحيح المعرفة - كما قال -

ومن هنا نفهم أن تلك المعرفة المشروطة إنما هي إدراك مجرد، فلا تستلزم لذاتها امتثالا ولا عملا. والمهم أن هذه " التوفيقية " الواضحة التي انتهجها البغدادي بما فيها من تناقض وتذبذب ظلت هي منهج القوم المتبع ولا تزال، - لا سيما في موضوع ترك العمل - والنصوص الآتية هنا توضح ذلك:

٢ - يقول التفتازاني:

ضمن كلام معقد طويل عن مسألة " النطق بالشهادة وحكمها ":

" إن هاهنا مطلبين:

الأول: أن الإقرار ليس جزءًا من الإيمان.

والثاني: أنه (أي الإيمان) التصديق لا غير. أما الأول فلدلالة النصوص على أن محل الإيمان هو القلب فلا يكون الإقرار الذي هو فعل اللسان داخلًا فيه.

أما الثاني وهو أنه التصديق، لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة... فلوجوه: الأول: اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق. الثاني: أن الإيمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر.الثالث: أن النقل خلاف الأصل؛ فلا يصار إليه بلا دليل ".والتفتازاني يقول هذا ترجحيًا للقول بأن النطق إنما هو شرط لإجراء الأحكام الظاهرة الدنيوية، وليس جزءًا من الإيمان ولا شطرًا له - كما كان عليه مذهب الحنفية - ويستدل لذلك بحديث: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)) ،، وهو من النصوص التي أساءوا فهمها، واستدلوا بها في غير موضعها، وأخذوا ببعض مدلولاتها وتركوا البعض الآخر.. على ما سيأتي تفصيله.. وهو ينقل عن شرح المواقف " أن السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهرة على أنه ليس بمصدق، ونحن نحكم بالظاهر؛ فلذلك حكمنا بعدم إيمانه، حتى لو علم أنه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية، بل سجد له وقلبه مطمئن

بالإيمان.. لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر".

٣ - وقال السنوسي:

" وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة - أي كلمة الشهادة - واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة، وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت ونحو ذلك سقط عنه الوجوب، وكان مؤمنا. هذا هو المشهور من مذاهب علماء أهل السنة.

وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقًا، ولا فرق بين المختار والعاجز، وقيل: يصح الإيمان بدونها مطلقا، وإن كان التارك لها اختيارًا عاصيًا، كما في حق المؤمن إذا نطق بها ولم ينو الوجوب.

ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة: الخلاف في هذه الكلمة؛ هل هي شرط في صحة الإيمان، أو جزء منه، أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه. والأول هو المختار".

وهنا قال شارح كلامه " الدسوقي ": "حاصل ما ذكره الشارح أن الأقوال فيه ثلاثة:

فقيل: إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته.

وقيل: إنه شطر أي جزء من حقيقة الإيمان، فالإيمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين.

وقيل: ليس شرطا في صحته ولا جزءًا من مفهومه، بل هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وهو المعتمد! وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرًا على النطق أو عاجزًا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة، وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته

المسلمون، فقول الشارح: هذا هو المشهور - أي وجوب النطق وأنه شرط - غير مسلم، بل هذا ضعيف "

".... قوله: وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقًا؛ أي سواء كان قادرًا على النطق أو كان عاجزًا.

وهذا القول منكر!! وليس مبنيًا على القول بأن النطق شطر من الإيمان؛ لأن من قال بذلك شرط القدرة. وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة إيمانه عند الله التصديق القلبي".

٤ - ويقول صاحب المسايرة على المسامرة في ذكر الخلاف في الإيمان:

وأقوال الناس:

١ - " القول بأن مسمى الإيمان هوالتصديق فقط هو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي". ٢ - "أن مسمى الإيمان: تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة: إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، فمن أخل بشيء منها فهو كافر، وهذا قول الخوارج، ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية".

٣ - " أن الإيمان: التصديق باللسان فقط، أي الإقرار بحقية ما جاء به الرسول ﷺ بأن يأتي بكلمتي الشهادة، وهذا هو قول الكرامية، قالوا: فإن طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج، وإلا فهو مؤمن مخلد في النار".

٤ - " أن الإيمان: تصديق بالقلب واللسان... ، وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الأشاعرة". وذكر أنهم فرقوا بين التصديق والإقرار بأن: "التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلًا، والإقرار قد يحتمله، وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره".

ثم ذكر لهم دليلين:

أ- أن هذا " هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطًا خارجًا عن حقيقة الإيمان".ب- أن النصوص الدالة عليه من نحو قوله عليه الصلاة والسلام: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقها وحسابه على الله)).قال: "ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام، حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال، لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع".قال:" على أن من محققي الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله: "(إلا قول صاحب العمدة) هو كما مر أبو البركات عبدالله بن محمد بن محمود النسفي، (منهم) أي من الحنفية: (الإيمان: التصديق، فمن صدق الرسول) ﷺ، (فيما جاء به) عن الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط إجراء الأحكام، (هو) أي قول صاحب (العمدة)، (بعينه القول المختار عند الاشاعرة) تبع فيه صاحب (العمدة) أبا منصور الماتريدي".

أي فالحنفية " المرجئة الفقهاء " فريقان:

١ - فريق وافق الأشاعرة؛ وهم الماتريدي الذي ينتسب إليه من جاء بعده منهم.

٢ - فريق ظل عل المذهب القديم- ولو شكلًا- حيث أوله بعضهم بما يوافق مذهب الأشاعرة.

ومذهب الفريق الأول هو الذي ساد أخيرا.

٥ - ويجمع الشعراني أقوال كثير منهم في موضع واحد: حيث ينقل في كتابه " اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر " أن السبكي أورد سؤالا وهو " أنه هل التلفظ بالإيمان الذي هو الشهادة شرط للإيمان أو شطر منه؟ فيه تردد للعلماء"..

قال الشعراني: "قال الجلال المحلي: وكلام الغزالي يقتضي أنه ليس بشرط ولا شطر وإنما هو واجب من واجباته".

" قال الكمال في حاشية جمع الجوامع: وإيضاح ذلك أن يقال في التلفظ هل هو شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدنيا من التوارث والمناكحة وغيرهما فيكون غير داخل في مسمى الإيمان، أو شطر منه أو جزء من مسماه؟

قال: والذي عليه جمهور المحققين الأول، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من الإقرار كان مؤمنًا عند الله تعالى.

قال: وهذا أوفق باللغة والعرف!!

وذهب شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي من الحنفية، وكثير من الفقهاء إلى الثاني. وألزمهم القائلون بالأول بأن من صدق بقلبه فاخترمته المنية قبل اتساع وقت الإقرار كان كافرًا، وهو خلاف الإجماع على ما نقله الإمام الرازي وغيره " وشطر ذ

٥ – وقال البيجورى في شرح الجوهرة شرحا لقوله:

وفسر الإيمان بالتصديق... والنطق فيه الخلف بالتحقيق

فقيل شرط كالعمل وقيل بل... شطر والإسلام اشرحن بالعمل

" قوله: والنطق فيه الخلف: أي والنطق بالشهادتين للمتمكن منه، وخرج بالمتمكن – الذى هو القادر – الأخرس فلا يطالب بالنطق، كمن اخترمته المنية قبل النطق من غير تراخ، فهو مؤمن عند الله، حتى على القول بأن النطق شرط صحة أو شطر، بخلاف من تمكن وفرط.

وموضوع هذا الخلاف كافر أصلي يريد الدخول في الإسلام، وأما أولاد المسلمين فمؤمنون قطعا، وتجرى عليهم الأحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا بالشهادتين

طول عمرهم".

قال: "وقوله شرط: أي خارج عن ماهيته، وهذا القول لمحققي الأشاعرة والماتريدية ولغيرهم. وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لإجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين ومطالبته بالصلوات والزكوات وغير ذلك، لأن التصديق القلبى - وإن كان إيمانا- إلا أنه باطن خفى، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط - أي تعلق - به تلك الأحكام، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء، بل اتفق له ذلك، فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية".

"ومحل كونه مؤمنا في الأحكام الدنيوية ما لم يطلع على كفره بعلامة كالسجود لصنم، وإلا جرت عليه أحكام الكفر".

قال: "وفهم الأقل أن مرادهم أنه شرط لصحة الإيمان، وهذا القول كالشطرية في الحكم، وإنما الخلاف بينهما في العبارة، والقول الأول هو الراجح، والنصوص بحسب المتبادر منها مقوية للقول بالشرطية دون الشطرية".

قال: "قوله وقيل بل شطر: أي وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار بالشهادتين شرطا بل هو شطر، فيكون الإيمان عند هؤلاء اسما لعملي القلب واللسان جميعا، وهما التصديق والإقرار.

واعترض على هذا القول بأن الإيمان يوجد في المعذور كالأخرس، والشيء لا يوجد بدون شطره.

وأجيب عن ذلك بأنه ركن يحتمل السقوط كما فيمن ذكر، وأما التصديق فإنه ركن لا يحتمل السقوط.

وعلى هذا القول - كالقول بأنه شرط صحة - فمن صدق بقلبه ولم يتفق له

الإقرار في عمره لا مرة ولا أكثر من مرة، مع القدرة على ذلك، لا يكون مؤمنا عندنا ولا عند الله تعالى".

قال: "وكل من القولين المذكورين ضعيف، والمعتمد أنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، وإلا فهو مؤمن عند الله كما مر".

ويقول ملا علي القارئ الحنفي: "الإقرار شرط إجراء الأحكام وهو مختار الأشاعرة".ثم قال: "وذهب جمهور المحققين إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن تصديق القلب أمر باطني لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا. ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فهو بالعكس، وهذا اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ".

٨ - ويقول اللقاني الشارح:" وفسر الإيمان - أي حده - الأشاعرة والماتريدية وغيرهم بالتصديق المعهود شرعا، وهو تصديق نبينا محمد ﷺ في كل ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال.

فلو لم يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرا. والمراد من تصديقه ﷺ قبول ما جاء به مع الرضا، بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له، حتى يلزم.الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به، لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه..".

قال: "ولما اختلف العلماء في جهة مدخلية النطق بالشهادتين في حقيقة الإيمان أشار له بقوله: (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله وقولنا: للمتمكن منه القادر يخرج به الأخرس،

فلا يطالب بالنطق، كمن اخترمته المنية قبل النطق به من غير تراخ".

" (فيه) أي في جهة اعتبار مدخليته في الإيمان، (الخلف) أي الاختلاف متلبسا، (بالتحقيق) أي بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين".

" وفصل الخلاف بقوله: (فقيل) أي: فقال محققوا الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: النطق من القادر (شرط) في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه، لأن التصديق القلبي وإن كان إيمانا إلا أنه باطن خفي، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام، هذا فهم الجمهور.

وعليه فمن دق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك، فهو مؤمن عند الله مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية.

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه - كالمنافق - فبالعكس حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره.

أما الآبى فكافر في الدارين، والمعذور مؤمن فيهما. وقيل: "إنه شرط في صحة الإيمان، وهو فهم الأقل، والنصوص معاضدة لهذا المذهب، كقوله تعالى: أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ [المجادلة:٢٢] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((اللهم ثبت قلبي على دينك)).

ثم استمر في الشرح قائلا: "وقوله: (كالعمل) تشبيه في مطلق الشرطية، يعني أن المختار عند أهل السنة.في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان، فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عناد ولا شك في مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال، والآتي بها ممتثلا محصل لأكمل الخصال".

ثم استدل الشارح على ذلك بوجوه فقال:

١ - " لأن الإيمان هو التصديق فقط، ولا دليل على نقله".

٢ - وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان، كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [البقرة:١٨٣]، وعلى أن الإيمان والأعمال يتفارقان، كقوله تعالى: آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ [البقرة:٢٥]، وعلى أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان، كقوله تعالى: الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ [الأنعام:٨٢].

٣ - " وللإجماع على أن الإيمان شرط العبادات، والشرط مغاير للمشروط " ثم شرع في شرح القول الثاني:

" (وقيل) أي وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة: ليس الإقرار شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان، (بل) هو (شطر) أي: جزء منهما وركن داخل فيها دون سائر الأعمال الصالحة ، فالإيمان عندهم اسم لعملي القلب واللسان جميعا، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذي ليس معه احتمال نقيض بالفعل"." وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره ولا مرة - مع القدرة على ذلك - لا يكون مؤمنا ولا عند الله تعالى، ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار، بخلافه على القول الأول".

قال: "فعلم من النظم قولان:

أحدهما: أن الإيمان هو التصديق، والنطق شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه - أو لصحته.

والثاني: أن الإيمان هو التصديق والنطق، فالنطق شطر.

وعلى هذين القولين العمل غير النطق شطر كمال. ومقابله يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الإيمان".وزاد ذلك إيضاحا حين شرح قول الناظم: (والإسلام اشرحن بالعمل)، فقال: "والإسلام اشرحن حقيقته بالعمل الصالح، أعنى امتثال

المأمورات واجتناب المنهيات، والمراد الإذعان لتلك الإحكام وعدم ردها، سواء عملها أو لم يعملها".!!

وشرح قوله في أركان الإسلام:

مثال هذا الحج والصلاة... كذا الصيام فادر والزكاة

" والمراد أذهان المذكورات وتسليمها، وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار".

وبهذا يظهر للقارئ في كلامه وجوه من التناقض يطول شرحها وتفصيلها.

وإن مما يظهر هذا التناقض وينفي احتمال الخطأ في فهم كلامه ما شرحه به المحقق محمد محيى الدين عبدالحميد، وها هي ذى نصوص منه:

قال في بداية كلامه، بعد أن ذكر المذاهب في الإيمان ومنها مذهب السلف:

" والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصديق وحده، كما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية، ويؤيد هذا المذهب وجوه:

[أحدها: - وقد أشار إليه الشارع - أن استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضا، جريا على أن محل الإيمان هو القلب.]

قال الله تعالى: أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ [المجادلة:٢٢].

وقال سبحانه: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:١٤].

وقل جل ذكره: إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ [النحل:١٠٦]. وقال رسول الله ﷺ: ((اللهم ثبت قلبي على دينك))..، فدلت هذه النصوص ونظائرها على أن الإيمان فعل القلب، وليس فعل القلب إلا التصديق.

ولا يجوز لقائل أن يقول: أن المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللغوي، ويسلم أن الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحله القلب، فلا ينافي أن الإيمان الشرعي يشتمل على الإقرار أو غيره على أنه جزء من حقيقته، لأنا نقول: إن

الإيمان من الألفاظ التي نقلت في عرف الشرع إلى معنى، فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في خطاب الشرع.

الوجه الثاني: أنه سبحانه جعل الإيمان شرطا لصحة الأعمال في نحو قوله جل ذكره: وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ [طه:١١٢].

ونحن نقطع أن الشرط شيء غير المشروط، وهذا يصلح للرد على من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار. الوجه الثالث: أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، في نحو قوله سبحانه: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا [الحجرات:٩]... الآية، ولو كانت الأعمال جزء من حقيقة الإيمان لانتفت الحقيقة بانتفاء جزء منها.

الوجه الرابع: أنه سبحانه وتعالى قد عطف الأعمال على الإيمان في كثير من الآيات، منها قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا [الكهف:١٠٧].

ولا شك أن الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه، فلا يعطف أحد المتساويين على الآخر، ولا يعطف جزء الشيء على كله؟! "

قال: "وقد أورد القائلون بأن الطاعات من الإيمان وجوها استدلوا بها، نرى أن نذكرها لك أيضا ونبين ما في الاستدلال بها من خلل لتكون على بصيرة تامة في هذه المسألة.

قالوا: لو كان الإيمان عبارة عن التصديق الذي هو الإذعان والقبول والاعتراف لما اختلف في بعض المكلفين عنه في بعضهم الآخر، مع أنا نعتقد أن إيمان رسول الله ﷺ ليس مثله إيمان أحد من العامة، بل ولا من الخاصة.

ويجاب على هذا بأحد جوابين:

الأول: أن ندعى أنه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد، وليس لنا إلا إيمان أو كفر، فإن بلغ ما عند المكلف إلى حد الجزم الذي لا يعتريه شك ولا تردد فهو مؤمن، وإن نقص عن ذلك فهو كافر. والثاني: أن نسلم الاختلاف بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر، ولكن لا نسلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصا أو نحو ذلك، بل سبب الاختلاف راجع إلى التصديق لا باعتبار ذاته بل باعتبار متعلقة، فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شئ مما يجب الإيمان به أكثر مما يعلمه آخر، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين تعتريه الغفلة أحيانا وبعضهم لا تعتريه الغفلة أصلا، أو غير ذلك من الأسباب".

وقال في شرح الوجوه التى استدل بها الشارح وهى:

أن الإيمان هو التصديق فقط، ولا دليل على نقله.

وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهى بعد إثبات.

قال:

١ - " محصله - أي الوجة الأول - أن الإيمان هو التصديق القلبى، بدليل أن نصوص القرآن والحديث قد جعلت محله القلب، وليس لنا أن ندعى أنه نقل من هذا المعنى إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة، فإنه لا دليل على هذا النقل، وأيضا ليس لنا أن ندعى أن الإيمان في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع وإنما يراد به الإيمان اللغوى: لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما علم مجىء الرسول ﷺ به، إذ يجب في نصوص الشريعة أن تحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التي نقلت إليها، ومتى علم كل هذا كان الإيمان الوارد في النصوص دالا على معنى شرعي، وهذا المعنى هو

التصديق المخصوص دون شئ زائد عليه".٢ - " محصل هذا الوجه من الاستدلال على أن العمل ليس جزءا من الإيمان أن الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام، فلو كان العمل جزءا من حقيقة الإيمان، والصيام بعض العمل، لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الإعمال التي منها الصوم. وقد قيل من طرف المخالفين: أنه سبحانه وتعالى سماهم مؤمنين بالنظر إلى الأعمال التى شرعت قبل الصوم، وهو كلام غير مقبول، لأن الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هى كل الأعمال التى شرعها الله تعالى، فإذا خرج واحد منها خرج كلها: إذ لا فرق بين عمل وعمل".

هذا الكلام الذي قرره المعلق هنا والذي سيأتي نقضه جملة - بإذن الله - هو ما ظل يقرره ويدرسه لطلاب كلية أصول الدين بالأزهر سنوات طويلة!!

وننتقل من محمد محيى الدين عبدالحميد إلى داعية ومؤلف معاصر، سار على الخط نفسه مع زيادة في الغموض والاضطراب.

يقول بعنوان: "مفهوم الإيمان والإسلام شرعا ":

" يهمنا أن ندرك معنى الإيمان والإسلام والارتباط بينهما، فالإيمان هو: التصديق الجازم بكل ما جاء به محمد ﷺ وثبت ثبوتا قطعيا، وعلم مجيئه من الدين بالضرورة: كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم لآخر، والقضاء والقدر، خيره وشره.

وكالإيمان بفريضة الصلاة والزكاة والصيام والحج، والإيمان بتحريم القتل ظلما للنفس المعصومة، وتحريم الزنا والربا وغيرها.

والإيمان بهذا المعنى محله القلب، والإسلام بالمعنى الآتى لازم له.

أما الإسلام فمعناه الإذعان والخضوع النفسى والاطمئنان القلبى، والشعور

بالرضى بالنسبة لكل ما جاء به النبى ﷺ من دين، وعلم مجيئه عنه بالضرورة، أي بدون احتياج إلى سؤال أو كشف وبحث لشهرته بين المسلمين، ويلاحظ أن الإسلام بالمعنى المذكور هو حالة نفسية وقلبية مثل الإيمان، والفرق بينهما أن الإيمان تصديق جازم بما سبق، وأن الإسلام رضاء قلبى، وعدم اعتراض على أي تشريع شرعه الله تعالى وعلم بالضرورة.

وأنت قد تصدق بوجود شئ ولا ترضاه، وكم سمعنا من يقول: أنا أؤمن بأن الإسلام فرض الصلاة والزكاة، لكنى غير مقتنع بهما ولا بالحكم المترتبة عليهما.

فهذا الاعتراض يجعله غير مسلم، لأن عنصر الخضوع والإذعان غير متوفر، وهذا يجعلنا نشك في إيمانه، لأنه لو صدق بالله وبحكمته وعلمه ورحمته لأسلم نفسه ورضى كل ما ارتضاه الله، لذلك قلنا: إن الإيمان الصادق يلزم منه الإسلام بالمعنى السابق".

" بقى العمل بالتشريعات الإسلامية، مثل: إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وجميع الفرائض، والبعد عما حرم الله ونهى عنه.

هل لا بد من تنفيذ الفرائض الإسلامية وترك المحرمات مع الإذعان السابق ليصير المرء مسلما أم يكفى الإذعان في إطلاق اسم الإسلام على الإنسان؟! هما رأيان للعلماء، فالجمهور على أن تنفيذ أوامر الإسلام والعمل بما جاء به ليس شرطا ولا ركنا في جواز إطلاق اسم الإسلام على الإنسان، وبعض العلماء يرى أن العمل وتنفيذ أوامر الإسلام وأركانه شرط في صحة الإسلام، أو ركن من أركانه، فمن أسلم وأذعن بقلبه ولم يعمل الأعمال الإسلامية مثل الصلاة وغيرها فليس بمسلم.

وعلى الرأي القائل بأن من أذعن بقلبه ولم يعمل أعمال الإسلام فهو مسلم – وهو رأي الجمهور – فإن هذا الإنسان عند القائلين بهذا الر أي يعتبر فاسقا وعاصيا

فيطلقون عليه اسم: المسلم الفاسق، والمسلم العاصى، والمسلم المذنب، وتقام عليه حدود الإسلام التى شرعها الإسلام زجرا وتأديبا لمن ترك فرضا أو فعل منكرا، فافهم ذلك جيدا.

وهذا المسلم الفاسق أمره إلى الله في الآخرة: إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه بجريمته، ولكن مآله الجنة، إن كان قد مات على الإيمان والإسلام، وهذا هو رأي أهل السنة، قال تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ١١٦].

والإسلام بهذا المعنى محله ظاهر الإنسان وباطنه، لأن الإذعان بالدين والرضى به أمر باطنى، والخضوع لأحكامه أمر ظاهرى، وعلى هذا فالإسلام أعم من الإيمان، والإيمان باطنى فقط، والإسلام ظاهرى وباطنى.

ونحن نحكم على الناس بالإسلام حين يكونون مذعنين ظاهرا لأحكام الله غير رافضين لها، بمعنى أن أعمالهم وأقوالهم وتصرفاتهم لا تدل على رفضها وعدم الإذعان لها، أما بواطنهم فلا يعلمها إلا الله تعالى الذى لا تخفى عليه خافية، ولذلك فضح الله تعالى أناسا أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر في قوله تعالى:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:١٤]

ثم قال ملخصا:

" وحسبما فهمت من معنى الإيمان والإسلام ندرك أن بين الإيمان والإسلام – حسب الحقيقة الشرعية المنجية – تلازما مقتضاه أن كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن، لأن المصدق التصديق المذكور للرسول ﷺ لا بد من أن يكون خاضعا لما جاء به عليه السلام، والخاضع هذا الخضوع لا بد من أن يكون مصدقا هذا التصديق"

" ولذلك ذكر الإيمان والإسلام في القران بمعنى واحد في قوله تعالى: فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ [الذارات: ٣٥ - ٣٦][1].

---

(١) قال العلامة العثيمين في شرح السفارينية (١/ ٣٩٣): إذا ذكر الإيمان والإسلام في سياق واحد فالإيمان غير الإسلام، وإن أفرد أحدهما عن الآخر صار بمعنى واحد، فهما من باب إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، إذًا لا نقول: الإيمان غير الإسلام، ولا نقول: الإيمان هو الإسلام؛ لأننا إذا أطلقنا أخطأنا، فلابد من التفصيل على النحو التالي:

فإن ذكرا في سياق واحد فالإيمان غير الإسلام، والدليل: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قصة جبريل، حين أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: أخبرني عن الإيمان، فأخبره بما يخالف ما أخبره به عن الإسلام؛ لأنهما ذُكرا في سياق واحد، فجعل النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الإسلام الأعمال الظاهرة، وجعل الإيمان الأعمال الباطنة، فقال: (الإسلام أن تشهد ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت)) وقال في الإيمان: (أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره).

وإن ذُكر أحدهما منفردًا عن الآخر دخل هذا في هذا، مثاله: قوله تعالى: (وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسلام دِينًا) (المائدة: الآية٣)، فالإسلام هنا يشمل الإسلام والإيمان.

فإذا قال قائل: من قال إن الإيمان دين؟ فنقول: قاله النبي صلى الله عليه وسلم، فإن النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: (أتدرون من السائل؟) قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم)، ومما علمهم الإيمان، إذًا (رضيت لكم الإسلام دينا) يشمل الإيمان والإسلام؛ لأنه أُفرد أحدهما عن الآخر، وقال تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإسلام) (آل عمران: الآية١٩)، وهنا يدخل الإيمان؛ لأن الإيمان من الدين ولا شك.

فإن قال قائل: قال الله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) (الحجرات: الآية١٤)) فما الجواب عن هذه الآية؟

فالجواب: إنهما هنا ذُكرا في سياق واحد ففرق الله بينهما، وقد اختلف المفسرون =

=

رحمهم الله في هؤلاء الأعراب؛ هل هم مؤمنون ضعيفو الإيمان، أو هم منافقون؟ فمن المفسرين من قال: إنهم منافقون، وقالوا: إن قوله: (وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) (الحجرات: الآية١٤)) يعني الإسلام الظاهر، فإن المنافقين مسلمون ظاهرًا.

ومنهم من قال: بل هم مسلمون حقيقة لكن إيمانهم ليس تامًا، لم يتعمق في قلوبهم، بدليل قوله: (وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) (الحجرات: الآية١٤) و (لما) هذه تدل على قرب الشيء، كما قال تعالى: (بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ) (صّ: الآية٨)) وكون الإيمان قريبًا من دخول قلوبهم يدل على انتفاء النفاق عنهم؛ لأن المنافقين نفى الله عنهم الإيمان نهائيًا، فقال: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) (البقرة: ٨) وهؤلاء لم ينف الله الإيمان عنهم، بل قال: (وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُم) (الحجرات: الآية١٤).

وهذا القول الثاني أقرب من الأول وإن كان الأول محتملًا، إذًا هنا فرق بين الإسلام والإيمان.

وقال الله تعالى: (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (الذاريات: ٣٥) (فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) (الذاريات: ٣٦) هذه الآية استدل بها بعض العلماء ممن يقولوا: إن الإسلام هو الإيمان مطلقًا لأن الله قال: (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (الذاريات: ٣٥) (فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِين) والحقيقة أن هذه الآية دليل عليهم وليست دليلًا لهم؛ لأن الله قال: (فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِين)، والبيت هو بيت لوط، ومن بينهم امرأته، وامرأته ليست مؤمنة ولكنها مسلمة، ولهذا قال الله تعالى: (ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا) (التحريم: الآية١٠))، أي أظهرتا الإسلام وهما كافرتان، فامرأة لوط كانت كافرة هلكت مع قومها، فالآية فيها أن البيت مسلم، لكن ليس فيها أن من في البيت مسلمون.

وعلى ذلك فليس في الآية دليل على ما ذهبوا إليه، بل نقول: إن الآية تدل على أن الإيمان غير الإسلام؛ لأن الله اخرج من كان فيها من المؤمنين وبين أنه لم يسلم أحد في هذه القرية بأكملها - ورسولهم بينهم يدعوهم.

ثم قال المؤلف بعنوان: حكم النطق بالشهادتين:

" الشهادتين هما: (أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله)

والنطق بهما شرط إجراء الأحكام الدنيوية على المسلم: مثل تزويجه المسلمة، والصلاة خلفه، والصلاة عليه إذا مات ودفنه في مقابر المسلمين، فإذا لم ينطق لعذر كالخرس، أو لم يتمكن من النطق بهما بأن مات عقب إيمانه بقلبه فهو ناج عند الله تعالى.

أما إذا استطاع النطق ووجد وقتا ولم ينطق بالشهادتين، فإن كان عدم النطق عنادا فهو كفر ولا عبرة بالتصديق القلبى، أما إذا كان عدم النطق لخوفه من الهلاك فالإيمان صحيح لقوله تعالى: إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ [النحل ١٠٦].

أما من لم ينطق بالشهادتين لغير سبب من الأسباب، لكنه مصدق بقلبه ومطمئن إلى دين الله وأحكامه، فالقول الراجح أنه ناج عند الله، وإن كان لا يعامل معاملة المسلمين لعدم العلم بإيمانه وعدم الدليل عليه، وهذا كله فيمن يريد الدخول في الإسلام، أما أولاد المؤمنين فهم مؤمنون، وإن لم يحصل منهم نطق بالشهادتين إلا إذا ظهر منهم ما يتنافى مع الإيمان".

ويقول مؤلف معاصر أخر:

" فالإسلام إذن: استسلام بالكيان الظاهرى للإنسان يتوقف عليه جريان أحكام الإسلام في الدنيا: من إحراز للدم وحل للمناكحة وشرعية التوارث.

أما الإيمان: فهو التصديق القلبى بكل ذلك، بحيث لا يبقى أي شك في النفس يتعلق بشيء مما ذكرناه من حقائق الإسلام، ويتوقف عليه النجاة يوم القيامة بين يدى الله ﷻ.

ويتضح من ذلك أن الإنسان لا تجرى عليه أحكام الإسلام في كل من الدنيا

والآخرة معا إلا إذا اتصف بكل من الإسلام والإيمان، وذلك بأن يذعن بقلبه ويعترف بلسانه. ومهما نطق الإنسان بالشهادتين فإن ذلك لا يعنيه في الحقيقة شيئا ما لم يصدق ويذعن بذلك في قرارة قلبه، وإنما تجرى أحكام الدنيا على الظاهر فقط لعدم إمكان اطلاعنا على الباطن، وحملا للسان على محمل الصدق في الكلام.

إلا أنه وقع الخلاف بين الأمة إذا كان الرجل مؤمنا بقلبه فقط، هل ينجيه ذلك يوم القيامة أم يكتفى منه بذلك حتى يقر ويعترف بلسانه أيضا.

نقل النووى عن جمع من العلماء أن اليقين القلبي وحده لا يكفى للنجاة يوم القيامة إذا كان بالإمكان الإقرار والتلفظ باللسان.

ورجح ابن حجر في شرحه على الأربعين النووية ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وبعض محققي الحنفية من أن الإقرار باللسان إنما هو شرط لإجراء أحكام الدنيا فقط، أما يوم القيامة فيكفيه اليقين القلبي "!!

(باب العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح)

إن العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح لمن أهم قضايا الإيمان، ومن عدم فهمها دخل الضلال على المرجئة بل على أكثر المسلمين، حين ظنوا أنه يمكن أن يكون إنسان كامل الإيمان في القلب مع عدم عمل الجوارح مطلقا. كما ظنوا أن تماثل الناس في أعمال الجوارح يقتضى تماثل إيمانهم وأجورهم، ولم يدركوا أنه بحسب علاقة عمل الجارحة بعمل القلب يكون الحكم على العمل والثواب عليه، فقد يتفق العملان في المظهر والأداء، وبينهما مثل ما بين السماء والأرض في الدرجة والأجر.

وأساس فهم هذه القضية أن نعلم حقيقة الترابط بين أجزاء الإيمان على ضوء

مذهب السلف.

فقد قررنا أن الإيمان قول وعمل وأن ذلك يشمل القلب والجوارح معا، وتفصيل ذلك يتضح بهذا الشكل المبسط:

القول

إقرار القلب وتصديقه إقرار اللسان وتصديقه

الإيمان المجمل شهادة أن لا إله إلا الله

العمل

انقياد القلب وإذعانه انقياد الجوارح وامتثالها

بتحقيق أعمال القلوب بفعل الأوامر وترك النواهى

فهذان الركنان - القول والعمل - أو الأربعة الأجزاء - قول القلب وعمله وقول اللسان وعمل الجوارح - يتركب منهما هيئة مجتمعة أو حقيقة جامعة لأمور، هذه الهيئة والحقيقة هي "الإيمان الشرعي" كما أن حقيقة الإنسان مركبة من الجسد والروح أو العقل والوجدان، وكما أن الشجرة تتركب من الجذور الضاربة في الأرض والساق والأغصان الظاهرة.

ومما يوضح ذلك تشبيه تركيب الإيمان بالتركيب الكيميائى: مثلما يتركب الملح مثلا من الكلور والصوديوم أو يتركب جزيء الماء من ذرتى هيدروجين وذرة أكسجين بحيث لو انتفى التركيب لانتفت الحقيقة مطلقا وتحولت الأجزاء إلى أشياء مختلفة تماما.

ولكن لا يقف التركيب عند هذا الحد، بل يجب أن نضيف إليه أن هذه الأجزاء أو الهيئة المركبة تتكون تفصيلا من بضع وسبعين شعبة، وكل شعبة منها قابلة للتفاوت بين أعلى درجات الكمال وأدنى درجات النقص أو الاضمحلال والعدم.

وبهذا نفهم اندراج كل الأعمال والطاعات فرضا أو نفلا في مسمى الإيمان المطلق ودخولها في حقيقته الجامعة، كما يظهر تفاوت الناس في الإيمان ودرجاته، ومن أظهر الأدلة على هذا التركيب والامتزاج أنه قد وردت النصوص بتسمية الإيمان عملا وتسمية العمل إيمانا:

فأما تسمية الأعمال إيمانا فنصوص كثيرة جدا، حتى أن البخارى رَحِمَهُ ٱللَّهُ عقد في كتاب الإيمان من الصحيح تراجم كثيرة لذلك: مثل (باب الجهاد من الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، باب صوم رمضان من الإيمان، باب الصلاة من الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان) ونحو ذلك، وأورد في ذلك الأحاديث الصحيحة التى شاركه في إخراجها كتب السنة الأخرى.

وأما تسميه الإيمان عملا فقد عقد أيضا له (باب من قال أن الإيمان هو العمل، لقوله تعالى: وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ [الزخرف:٧٢]. وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى: فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الحجر:٩٢ - ٩٣]: عن قول لا إله الله. وقال: لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلْ الْعَامِلُونَ [الصافات:٦١]).ثم روى البخاري بسنده عن أبى هريرة ((أن النبى ﷺ سئل: أي العمل فضل؟ فقال " إيمان بالله ورسوله " قيل: ثم ماذا؟ قال: "الجهاد في سبيل الله"، قيل: ثم ماذا؟ قال:"حج مبرور)).وهذا الحديث رواه الإمام أحمد عن عبيدالله بين أسلم مولى رسول الله ﷺ. وعن عبدالله بن حبشى الخثعمى ورواه أبو داود الطيالسى عن أبى هريرة أيضا ورواه غيرهم عن أبى ذر.

ومن ذلك قوله تعالى: وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُم بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ جَزَاء الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ [سبأ: ٣٧].

فقوله: بما عملوا يشمل إيمانهم بقلوبهم وأعمالهم الصالحة بجوارحهم المذكورين قبل. وهذا ما فهمه السلف الصالح وأجمعوا على معناه، قال الوليد بن مسلم: "سمعت الأوزاعي ومالك بن أنس وسعيد ابن عبدالعزيز ينكرون قول من يقول: إن الإيمان قول بلا عمل. ويقولون: لا إيمان إلا بعمل ولا عمل إلا بإيمان".

وقد سبق إيراد قول الإمام الأوزعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "كان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، العمل من الإيمان والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع كما يجمع هذه الأديان اسمها، ويصدقه العمل"، وقول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون: الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ أحد الثلاثة إلا بالآخر".

ولنوضح ذلك بمثالين: أحدهما من أعمال الجوارح والأخر من أعمال القلوب، يظهر في كل منها حقيقة العلاقة التلازمية وحقيقة التفاوت:

١ - الصلاة: وهي من أعمال الجوارح، وقد ورد تسميتها إيمانا في القران، قال تعالي: وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ [البقرة:١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس. وهي بلا ريب أعظم شعب الإيمان العملية الظاهرة بعد الشهادتين، فلو تأملنا لوجدنا أنها تشمل أجزاء الإيمان الأربعة، وهي قول القلب: وهو إقراره وتصديقه بوجوبها، وعمل القلب: وهو الانقياد والإذعان بالإرادة الجازمة وتحريك الجوارح لفعلها والنية حال أدائها، وعمل اللسان: وهو القراءة والأذكار الواردة فيها، وعمل الجوارح: وهو القيام والركوع والسجود وغيرها.

٢ - الحياء: وهو عمل قلبي، وقد صح تسميته إيمانا في حديث الشعب وغيره، ومع ذلك فلا يمكن تصور وجوده في القلب إلا بظهور أثره على اللسان والجوارح، وبمقدار حياء الجوارح يقاس حياء القلب. وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة، منها في

الأفعال قصة الثلاثة الذين دخلوا علي النبي صلي الله عليه وسلم وهو في الحلقة، فدخل أحدهم فيها وأعرض الثالث، وأما الأوسط فتردد ثم جلس خلفهم، فقال عنه النبي صلي الله عليه وسلم ((وأما الآخر فاستحيا، فاستحيا الله منه)).، أي إنما منعه من الذهاب حياؤه، فشهد له الرسول ﷺ بالحياء بناء على فعله، فلو ذهب لقال فيه ما قال فيمن ذهب.

وأما الحياء في القول، فمنه قول علي رضي الله عنه: (كنت رجلا مذاء، فاستحييت إن أسال رسول الله ﷺ، فأمرت المقداد بن الأسود فسأله) ، فما في قلب علي رضي الله عنه من الحياء منعه من السؤال بنفسه، وهذا مما يعلمه كل إنسان في نفسه، أي متي يستحي وممن يستحي بحسب ما في قلبه.

ثم يأتي بعد هذا مسألة التفاوت في الصلاة والتفاوت في الحياء، فصلاة يقترن بها الخشوع وحضور القلب وحسن الأداء لا تكون كأخرى منقورة نقر الغراب، وكذلك حياء مقرون به زيادة التقوى وحسن السمت وورع اللسان لا يكون كحياء رجل ليس لديه إلا ما يمسكه عما يفعله أو يقوله من لا حياء له.

ومثل هذا التفاوت هو الواقع في الإيمان كله بحسب كمال الشعب جميعها أو كمال بعضها دون بعض أو فقدان بعضها بالكلية.

هذا في الأفعال، والحال في التروك كذلك، فلنمثل لها أيضا بمثالين:

١ - ترك الزنا:

وهو عمل الجارحة، وهو من الإيمان بدليل نفي الشارع الإيمان عمن فعله، وهو يشمل قول القلب، أي الإقرار بحرمته وتصديق الشارع في ذلك؛ وعمل القلب، وهو الانقياد والإذعان بالكره والنفور والإرادة الجازمة لامساك الجوارح عنه؛ وعمل الجوارح، وهو الكف عن فعله ومقدماته.

فمن ارتكب هذه الفاحشة بجوارحه فإن عمل قلبه مفقود بلا شك - خاصة حين الفعل -، لأن الإرادة الجازمة على الترك يستحيل معها وقوع الفعل، فمن هنا نفى الشارع عنه الإيمان تلك اللحظة " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"، لكن وجود قول القلب عنده منع من الحكم بخروجه من الإيمان كله خلافا للخوارج، فلو أظهر ما يدل على انتفاء إيمان القلب واستحلاله له لكان خارجا من الملة عند أهل السنة والجماعة، أما مجرد الفعل فإنما يدل على انتفاء عمل القلب لا قوله.

٢ - ترك الحسد: وهو من أعمال القلب، وقد أخبر النبي ﷺ أنه لا يجتمع والإيمان في قلب، فلا يتصور خلو القلب من الحسد مع وجود آثاره ودلائله على الجوارح، كما لا يستطيع أحد أن يدعي أن فلانا حسود مع عجزه عن الإتيان بدليل ظاهر من عمله.

وقد أخبرنا الله تعالى عن أخوة يوسف وما صنعوا بأخيهم حسدا له على مكانته من أبيه، ومن المحال أن يصدر منهم هذا مع خلو قلوبهم من الحسد، إذ إن أعمال الجوارح إنما هي تنفيذ وتحقيق لإرادة القلب الجازمة، فوجودها في الحالة السوية - أي حالة عدم الإكراه ونحوه - يقطع بوجود أصلها القلبي.

وهذا بخلاف اتهام المنافقين للصحابة رضي الله عنهم، الذي أخبر الله عنه بقوله فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا [الفتح: ١٥]، لأن المنافقين ادعوا أن مانع المؤمنين من استصحابهم إياهم إلى المغانم هو الحسد، وهي تهمة لم يأتوا عليها بدليل إلا المنع نفسه، والله تعالى أمر المؤمنين إن يقولوا لهم: لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللهُ مِن قَبْلُ [الفتح: ١٥].

فهذا سبب المنع، فإذا اتهمهم أولئك بعد هذا بالحسد لم يكن لهذا الاتهام موقع.

والمقصود أنه مع عدم حصول أي دليل أو إشارة للحسد في أعمال أي إنسان لا يصح ولا يقبل من أحد أن يدعي أن قلبه مملوء حسدا، وهذا يعرفه الناس جميعا -

المرجئة وغيرهم - في سائر أعمال القلوب، لكن المرجئة تناقض هذا فيما هو أعظم وأهم، فتزعم أنه يمكن أن يكون القلب مملوءا بالإيمان ولا يظهر من ذلك على الجوارح شيء! بل تزعم وجوده في القلب مع أن أعمال الجوارح كلها بخلافه، في حين أنها لا تصدق أن إنسانا سليم القلب من الحسد إذا كانت أعماله كلها دالة عليه.

نعم، أعمال القلوب هي الأصل وكما قال النبي ﷺ: ((التقوى هاهنا)) ، وقال: ((إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، إلا وهي القلب)). ونحو ذلك مما سبق أو سيأتي من النصوص.

ولهذا تحصل حالة شاذة خفية، وهي أن يضعف إيمان القلب ضعفا لا يبقي معه قدرة على تحريك الجوارح لعمل خير، مثله مثل المريض الفاقد الحركة والإحساس، إلا أن في قلبه نبضا لا يستطيع الأطباء معه الحكم بوفاته مع أنه ميئوس من شفائه، فهو ظاهرا في حكم الميت وباطنا لديه هذا القدر الضئيل من الحياة الذي لا حركة معه، وهذه هي حالة الجهنميين الذين يخرجهم الله من النار مع أنهم لم يعملوا خيرا قط، وسيأتي تفصيل الحديث عن هذه الحالة ، وإنما أشرت إليها هنا ليسلم لنا تصور الأصل، حتى إذا تم إيضاحه عرجنا على الحالات الشاذة.

ولقد وصل الشذوذ بالمرجئة الغالية - كالأشاعرة ومن حذا حذوهم - إلى حد القول بأن لا إله إلا الله باللسان ليس شرطا في الإيمان عندهم، بل قالوا: يكفي حصول الإيمان في القلب لنجاة صاحبه عند الله، وأما أحكام الدنيا فإنما جعلت الشهادتان أمارة على ما في القلب لنحكم على قائلها بالإيمان، وهذا هو الغاية من الشهادتين عندهم، وليس لهم على هذا من شبهة إلا شبهة أن الإيمان محله كله القلب، وأن ما يظهر على الجوارح مجرد أمارات وثمرات - على ما سبق تفصيله في بابه - وافترضوا تبعا لذلك من المسائل التي تحيلها العقول الشيء الكثير.

فالقوم لما خفيت عليهم حقيقة الإيمان الجامعة وترابط أجزائه المحكم وقعوا في هذه الغلطة الكبرى، التي كان لانتشارها من الآثار المدمرة في الأمة الإسلامية ما تنوء بشرحه المجلدات، وحسبك ما وقعت فيه الأمة من شرك أكبر - قديما وحديثا - وهي تحسب أنها في ذروة الإيمان، لأن القلب مصدق للرسول واللسان ناطق بأن لا إله إلا الله!!

ومن هنا كان لزاما علينا إيضاح الدلائل القاطعة لأهل السنة والجماعة على أن للقلب أعمالا سوى التصديق ينخرم الإيمان بانخرامها، وقبل ذلك نبين أهمية قول: لا إله إلا الله، وعلاقة سائر الأقوال المتعبد بها بإيمان القلب، تلك العلاقة التي هي علاقة امتزاج وتركيب، ولهذا لم يوجد في مذهب أهل السنة أبدا استخدام عبارة " مؤمن باطنا، كافر ظاهرا"، ولا إمكان وجود ذلك.

(باب علاقة قول اللسان بقول القلب وعمله)

إن الإيمان عند المرجئة مثله مثل أية نظرية فلسفية أو مقولة ذهنية متى بلغت إنسانا فصدق بها حصل المطلوب، فإذا زاد على ذلك بأن أخبر بلسانه عما في قلبه فقال: "صدقت أو أقررت"، فقد تم المراد ظاهرا وباطنا.

ومن ثم اعتقدوا إن قول: لا إله إلا الله، إنما هو إخبار عما في القلب من تصديق - إذ لا يثبتون من أعمال القلب سوى التصديق - فمتى تلفظ بها عندهم فقد أصبح مؤمنا باطنا وظاهرا، بخلاف ما لو امتنع عن قولها، فإنه عند من يكفره منهم كافر ظاهرا مع جواز كونه مؤمنا باطنا، وكذلك متى ارتكب فعلا مكفرا قالوا: يكفر ظاهرا فقط، وأما من ورد الوحي بنفي الإيمان عنه لارتكابه فعلا مكفرا " كإبليس"، أو امتناعه عن الشهادتين " كاليهود " فقالوا: هذا ليس في قلبه تصديق أصلا.

وفي هذا القول من المغالطات والمكابرة ما لا يخفى، والمراد هنا بيان غلطتهم في اعتبار قول: لا إله إلا الله، إخبار مجرد. وذلك أنه إذا تقرر أن المطلوب من القلب ليس مجرد التصديق بل هو أعمال عظيمة- نذكر طرفا منها عما قليل - فإن قول اللسان لا يبقى خبرا مجردا، بل يصبح إنشاء للالتزام وإعلانا له ، ومن ثم كان لا بد أن يصدق العمل ذلك الالتزام أو يكذبه.

وإنما حصل الإخبار المجرد من بعض أحبار اليهود ومن بعض كفار قريش، حيث ثبت إقرارهم برسالة النبي ﷺ إخبارا عما في نفوسهم من اعتقاد صدقه في كل ما يقول، ولم يثبت لهم ذلك إسلاما قط. ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال: ((قال يهودي لصاحبه: اذهب بنا إلى النبي (أو إلى هذا النبي) حتى نسأله عن هذه الآية وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ [الإسراء:١٠١]، فقال: لا تقل نبي، فإنه إن سمعك صارت له أربعة أعين فسألاه، فقال النبي ﷺ: ((لا تشركوا بالله ولا تسرقوا ولا تزنوا)) الحديث. إلى إن قال: فقبلا يديه ورجليه، وقالا: نشهد انك نبي، قال: فما يمنعكما إن تتبعاني قالا: إن داود عليه السلام دعا ألا يزال من ذريته نبي، وإنا نخشى إن أسلمنا أن تقتلنا يهود)). قال شيخ الإسلام في معرض رده علي المرجئة: "وأيضا فقد جاء نفر من اليهود إلى النبي فقالوا: نشهد انك رسول، ولم يكونوا مسلمين بذلك، لأنهم قالوا ذلك علي سبيل الإخبار عما في أنفسهم، أي نعلم ونجزم انك رسول الله، قال:" فلم لا تتبعوني؟ " قالوا: نخاف من اليهود، فعلم إن مجرد العلم والإخبار - أي عن العلم - ليس بإيمان حتى يتكلم بالإيمان على وجه الإنشاء المتضمن للالتزام والانقياد، مع تضمن ذلك الإخبار عما في أنفسهم".وإنما " اتفق المسلمين على أنه من لم يأت بالشهادتين فهو كافر". وأن " من صدق بقلبه ولم يتكلم بلسانه فإنه لا يعلق به شيء من أحكام الإيمان لا في الدنيا

ولا في الآخرة، ولا يدخل في خطاب الله لعباده بقوله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لأنه من حيث البديهة والعقل نعلم " أن من آمن بقلبه إيمانا جازما امتنع ألا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام".

ويقول شيخ الإسلام في بيان هذه العلاقة: "ونظير هذا لو قيل: أن رجلا من أهل السنة قيل له ترض عن أبى بكر وعمر، فامتنع عن ذلك حتى قتل مع محبته لهما واعتقاد فضلهما، ومع عدم الأعذار المانعة من الترضى عنهما فهذا لا يقع قط، وكذلك لو قيل: أن رجلا يشهد أن محمدا رسول الله باطنا وظاهرا، وقد طلب منه ذلك، وليس هناك رهبة ولا رغبة يمتنع لأجلها، فامتنع منها حتى قتل، فهذا يمتنع أن يكون في الباطن يشهد أن محمدا رسول الله، ولهذا كان القول الظاهر من الإيمان الذى لا نجاه للعبد إلا به عند عامة السلف والخلف من الأولين والآخرين إلا الجهمية - جهما ومن وافقه - (وهم الأشاعرة كما ذكر قبل ذلك في أول الفصل). وقال: (فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين، وهو كافر باطنا وظاهرا عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها، وذهبت طائفة من المرجئة - وهم جهمية المرجئة كجهم والصالحي واتباعهما - (وهم من ذكرنا) إلى أنه إذا كان مصدقا بقلبه كان كافرا في الظاهر دون الباطن، وقد تقدم أن الإيمان الباطن يستلزم الإقرار الظاهر بل وغيره، وأن وجود الإيمان الباطن تصديقا وحبا بدون الإقرار الظاهر ممتنع".

فإذا تبين أن قول: لا إله إلا الله إنشاء للالتزام بقول القلب وعمله وتحقيقهما، فلنوضح هذه القضية المهمة قائلين:

إن القلب: هو متعلق التوحيد الخبري الاعتقادى...

وعمل القلب: وهو متعلق التوحيد الطلبي الإرادي.

فإن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر يتضمن توحيد الأسماء والصفات، وتصديق الرسول ﷺ في كل ما أخبر عن ربه من الكتب وما فيها، والملائكة وأعمالهم وصفاتهم، والنبيين ودعوتهم وأخبارهم، وأحوال البرزخ والآخرة، والمقادير وسائر المغيبات.

فالإقرار بهذا والتصديق به مجملا أو مفصلا هو قول القلب، وهو التوحيد الخبرى الاعتقادى. وعمل القلب - الذى سيأتى تفصيل طرف منه في البحث التالى - يتضمن توحيد الله ﷻ بعبادته وحده حبا وخوفا ورجاء ورغبة ورهبة وإنابة وتوكلا وخشوعا واستعانة ودعاء وإجلالا وتعظيما وانقيادا، وتسليما لأمره الكونى وأمره الشرعى، ورضا بحكمه القدرى والشرعى، وسائر أنواع العبادة التى صرفها لغير الله شرك..

وهذان هما نوعا التوحيد الذى جاءت به الرسل وأنزل الله به الكتب، وشهادة أن لا إله إلا الله - التى هى رأس الأعمال وأول واجب على العبد - إنما هى إنشاء للالتزام بهذين النوعين ومن ثم سميت كلمة التوحيد، ومن هنا كان أجهل الناس بالتوحيد من ظن أن المطلوب بقول: لا إله إلا الله هو التلفظ بها باللسان فقط.

وقد سبق في فصل " حقيقة النفس الإنسانية " ما يدل على أن كل عمل من أعمال الإنسان الظاهرة - على اللسان أو الجوارح - لا بد أن يكون تعبيرا عما في القلب وتحقيقا له ومظهرا لإرادته وإلا كان صاحبه منافقا النفاق الشرعى أو العرفى وأخص من ذلك العبادات، فكل عبادة قولية وفعلية لا بد أن يقترن بها من عمل القلب وما يفرق بينها وبين أفعال الجمادات أو الحركات اللاإرادية أو أفعال المنافقين.

فما بالك برأس العبادات وأعظمها، بل أعظم شئ في الوجود، الذى يرجح بالسموات والأرض وعامرهن غير الله تعالى: وهى شهادة أن لا إله إلا الله؟!

ولهذا يتفاوت قائلوا هذه الكلمة تفاوتا عظيما بحسب تفاوت ما في قلوبهم من التوحيد.

فلولا تفاوت أقوال القلوب وأعمالها - ولو أن المراد من كلمة الشهادة هو نطقها- لما كان لموحد فضل على موحد ولما كان لصاحب البطاقة- الآتى حديثه - فضل على سواه من قائليها، ولما كان لقائلها باللسان فضل عن قائلها بالقلب واللسان، ولما كان لمن قالها من خيار الصحابة السابقين فضل عن من قالها يتعوذ بها من السيف في المعركة. وانظر إلى هذا الحوار بين العزيز الحكيم وبين عبده موسى الكليم، حيث (قال موسى: يا رب علمنى شيئا أذكرك وأدعوك به، قال: قل يا موسى: لا إله إلا الله، قال كل عبادك يقولون هذا!!! - زاد في رواية: إنما أريد أن تخصنى به - قال: يا موسى، لو أن السموات السبع - وعامرهن غيرى - والأرضون السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفه مالت بهن لا إله إلا الله".

فكل المسلمين يقولون (لا إله إلا الله)، ولكن ما قائل كقائل، لأن ما في القلوب يتفاوت مثل تفاوت السماوات والأرض، والذرة التى لا تكاد ترى.

يقول الإمام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "اعلم أن أشعة (لا إله إلا الله) تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدرة قوة الشعاع وضعفه، فلها نور، وتفاوت أهلها في ذلك النور قوة وضعفا لا يحصيه إلا الله تعالى، فمن الناس: نور هذه الكلمة في قلبه كالشمس، ومنهم: من نورها في قلبه كالكوكب الدرى، ومنهم: من نورها في قلبه كالمشعل العظيم، وأخر: كالسراج المضىء، وأخر كالسراج الضعيف.

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار، بحسب ما في قلوبهم من نور هذه الكلمة، علما وعملا، ومعرفة وحالا.

وكلما عظم نور هذه الكلمة واشتد أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته

وشدته، حتى إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ولا ذنبا إلا أحرقه، وهذا حال الصادق في توحيده الذى لم يشرك بالله شيئا فأي ذنب أو شهوة أو شبهة دنت من هذا النور أحرقها، فسماء إيمانه قد حرست بالنجوم من كل سارق لحسناته فلا ينال منها السارق إلا على غرة وغفلة لا بد منها للبشر، فإذا استيقظ وعلم ما سرق منه استنفذه من سارقه، أو حصل أضعافه بكسبه، فهو هكذا أبدا من لصوص الجن والإنس، ليس كمن فتح لهم خزانته وولى الباب ظهره"." وليس التوحيد مجرد إقرار العبد بأنه لا خالق إلا الله، وأن الله رب كل شيء ومليكه - كما كان عباد الأصنام مقرين بذلك وهم مشركون، بل التوحيد يتضمن من محبة الله، والخضوع له، والذل له وكمال الانقياد لطاعته، واخلاص العبادة له، وإرادة وجهه الأعلى بجميع الأقوال والأعمال، والمنع، والعطاء، والحب، والبغض - ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الداعية إلى المعاصى والإصرار عليها، ومن عرف هذا عرف قول النبى ﷺ: ((إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله)). وما جاء من هذا الضرب من الأحاديث التى أشكلت على كثير من الناس، حتى ظنها بعضهم على نار المشركين والكفار، وأول بعضهم الدخول بالخلود وقال: المعنى لا يدخلها خالدا، ونحو ذلك من التأويلات المستكرهة".

" والشارع - صلوات الله وسلامه عليه - لم يجعل ذلك حاصلا بمجرد قول اللسان فقط، فإن المنافقين يقولونها بألسنتهم، وهم تحت الجاحدين لها في الدرك الأسفل من النار، فلا بد من قول القلب وقول اللسان. وقول القلب: يتضمن معرفتها، والتصديق بها، ومعرفة حقيقة ما تضمنه من النفى والإثبات، ومعرفة حقيقة الإلهية المنفية عن غير الله، المختصة به، التى يستحيل ثبوتها لغيره، وقيام هذا المعنى بالقلب، علما ومعرفة ويقينا وحالا - ما يوجب تحريم قائلها على النار، وكل قول

رتب الشارع ما رتب عليه من الثواب، فإنما هو القول التام - كقوله ﷺ: ((من قال في يوم: سبحان الله وبحمده مائه مرة حطت عنه خطاياه - أو غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر)) وليس هذا مرتبا على مجرد اللسان.

نعم من قالها بلسانه، غافلا عن معناها، معرضا عن تدبرها، ولم يواطئ قلبه لسانه، ولا عرف قدرها وحقيقتها، راجيا من ذلك ثوابها حطت من خطاياه بحسب ما في قلبه، فتكون صورة العملين واحدة، وبينهما في التفاضل كما بين السماء والأرض، والرجلان يكون مقامهما في الصف واحدا وبين صلاتيهما كما بين السماء والأرض.

وتأمل حديث البطاقة التى توضع في كفة، ويقابلها تسعة وتسعون سجلا، كل سجل منها مد البصر، فتثقل البطاقة وتطيش السجلات، فلا يعذب.

ومعلوم أن كل موحد له مثل هذه البطاقة، وكثير منهم يدخل النار بذنوبه، ولكن السر الذى ثقل بطاقة ذلك الرجل، وطاشت لأجله السجلات، لما لم يحصل لغيره من أرباب البطاقات انفردت بطاقته بالثقل والرزانة.

وإذا أردت زيادة الإيضاح لهذا المعنى فانظر إلى ذكر من قلبه ملآن بمحبتك، وذكر من هو معوض عنك غافل ساه، مشغول بغيرك، قد انجذبت دواعى قلبه إلى محبه غيرك وإيثاره عليك، وهل يكون ذكرهما واحدا؟ أم هل يكون ولداك اللذان هما بهذه المثابة، أو عبداك، أو زوجتاك، عندك سواء؟

وتأمل ما قام بقلب قاتل المائة من حقائق الإيمان التى لم تشغله عند السياق عن السير إلى القرية، وحملته - وهو في تلك الحال - على أن جعل ينوء بصدره ويعالج سكرات الموت. فهذا أمر أخر، وإيمان أخر. ولا جرم أن ألحق بالقرية الصالحة وجعل من أهلها.

وقريب من هذا: ما قام بقلب البغي التي رأت ذلك الكلب وقد اشتد به العطش

يأكل الثرى، فقام بقلبها ذلك الوقت - مع عدم الآلة، وعدم المعين، وعدم من ترائيه بعملها - ما حملها على أن غررت بنفسها في نزول البئر، وملء الماء في خفها، ولم تعبأ بتعرضها للتلف، وحملها خفها بفيها وهو ملآن، وحتى أمكنها الرقى من البئر، ثم تواضعها لهذا المخلوق الذى جرت عادة الناس بضربه، فأمسكت له الخف بيدها حتى شرب، ومن غير أن ترجو منه جزاء ولا شكورا، فأحرقت أنوار هذا القدر من التوحيد ما تقدم منها من البغاء، فغفر لها.

فهكذا الأعمال والعمال عند الله، والغافل في غفلة من هذا الإكسير الكيماوي، الذي إذا وضع منه مثقال ذرة على قناطير من نحاس الأعمال قلبها ذهبا والله المستعان"

(باب حكم ترك العمل بالكلية عند أهل السنة)

لقد استدل أهل السنة على أن عمل الجوارح من الإيمان بعشرات الأدلة من الكتاب والسنة، والكلاك في هذا الباب في ركنية العمل الظاهر، وفي كفر تاركه بالكلية، ولهذا سيقتصر الحديث على ذكر الأدلة الخاصة بهذه الجزئية.

المطلب الأول: التلازم بين الظاهر والباطن.

المراد بالتلازم هنا: ارتباط الظاهر بالباطن وتأثير كل منهما في الآخر، بحيث يستحيل وجود إيمان صحيح في الباطن من غير أن يظهر موجَبه ومقتضاه على أعمال الجوارح قولا وعملا، بل حيث وُجد الإيمان في الباطن لزم أن ينفعل البدن بالممكن من أعمال الجوارح. فالعمل الظاهر لازم للإيمان الباطن لا ينفك عنه، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، فيُستدل بانتفاء العمل الظاهر بالكلية على فساد الباطن.

قال شيخ الإسلام في بيان هذا التلازم: (وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له،

لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجَب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة. فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجَب ما في القلب ولازمُه ودليلُه ومعلولُه، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل، والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه).

وقال: (ثم إنه إذا تحقق القلب بالتصديق والمحبة التامة المتضمنة للإرادة لزم وجود الأفعال الظاهرة؛ فإن الإرادة الجازمة إذا اقترنت بها القدرة التامة، لزم وجود المراد قطعا، وإنما ينتفي وجود الفعل لعدم كمال القدرة، أو لعدم كمال الإرادة وإلا فمع كمالها يجب وجود الفعل الاختياري).

وقال: (وقد بسطنا الكلام على هذه في مسألة الإيمان، وبيَّنا أن ما يقوم بالقلب من تصديق وحب لله ورسوله وتعظيم، لابد أن يظهر على الجوارح، وكذلك بالعكس، ولهذا يُستدل بانتفاء اللازم الظاهر على انتفاء الملزوم الباطن، كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب))

ومن هذا الباب قوله تعالى: لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ [المائدة: ٨١]، وقوله: وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً [التوبة:٤٦] فإن الإرادة التي في القلب مع القدرة توجب فعل المراد، والسفر في غزوة بعيدة لا يكون إلا بعدة).

المطلب الثاني: أدلة التلازم بين الظاهر والباطن

وقد دل على هذا التلازم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والأثر، منها:

١ - قوله تعالى: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ [المائدة: ٨١]

فالإيمان في الباطن يستلزم عداوة الكافرين وترك موالاتهم في الظاهر.

٢ - قوله تعالى: لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آَبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رضي الله عنهم وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [المجادلة:٢٢]

قال شيخ الإسلام: (ولما كانت الأقوال والأعمال الظاهرة لازمة ومستلزمة للأقوال والأعمال الباطنة، كان يستدل بها عليها، كما في قوله تعالى: لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آَبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ [المجادلة:٢٢] فأخبر أن من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر لا يوجدون موادين لأعداء الله ورسوله، بل نفس الإيمان ينافي مودتهم، فإذا حصلت الموادة دل ذلك على خلل الإيمان وكذلك قوله: تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ [المائدة:٨٠ - ٨١].

وقال: (والله سبحانه في غير موضع يبين أن تحقيق الإيمان وتصديقه بما هو من الأعمال الظاهرة والباطنة، كقوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آَيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِما رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا [الأنفال:٢ - ٤]، وقال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصادِقُونَ [الحجرات:١٥]، وقال تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ [النور:٦٢]، وقال تعالى: فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِما قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [النساء:٦٥].

فإذا قال القائل: هذا يدل على أن الإيمان ينتفي عند انتفاء هذه الأمور، لا يدل على أنها من الإيمان.

قيل: هذا اعتراف بأنه ينتفي الإيمان الباطن مع عدم مثل هذه الأمور الظاهرة، فلا يجوز أن يدعي أنه يكون في القلب إيمان ينافي الكفر بدون أمور ظاهرة، لا قول ولا عمل وهو المطلوب. -وذلك تصديق- وذلك لأن القلب إذا تحقق ما فيه أثر في الظاهر ضرورة، لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالإرادة الجازمة للفعل مع القدرة التامة توجب وقوع المقدور. فإذا كان في القلب حب الله ورسوله ثابتا استلزم موالاة أوليائه ومعاداة أعدائه لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ [المجادلة:٢٢]، وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ [المائدة:٨١] فهذا التلازم أمر ضروري. ومن جهة ظن انتفاء التلازم غلط غالطون، كما غلط آخرون في جواز وجود إرادة جازمة مع القدرة التامة بدون الفعل، حتى تنازعوا: هل يعاقب على الإرادة بلا عمل؟ وقد بسطنا ذلك في غير هذا الموضع، وبينا أن الهمة التي لم يقترن بها فعل ما يقدر عليه الهامُّ ليست إرادة جازمة، وأن الإرادة الجازمة لا بد أن يوجد معها ما يقدر عليه العبد. والعفو وقع عمن همّ بسيئة ولما يفعلها، لا عمن أراد وفعل المقدور عليه وعجز عن حصول مراده، كالذي أراد قتل صاحبه فقاتله حتى قتل

أحدهما؛ فإن هذا يعاقب؛ لأنه أراد وفعل المقدور من المراد.

ومن عرف الملازمات التي بين الأمور الباطنة والظاهرة زالت عنه شبهات كثيرة في مثل هذه المواضع التي كثر اختلاف الناس فيها).

وقال أيضا: (وإذا أفرد الإيمان أدخل فيه الأعمال الظاهرة؛ لأنها لوازم ما في القلب، لأنه متى ثبت الإيمان في القلب والتصديق بما أخبر به الرسول، وجب حصول مقتضي ذلك ضرورة؛ فإنه ما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه. فإذا ثبت التصديق في القلب لم يتخلف العمل بمقتضاه البتة. فلا تستقر معرفة تامة ومحبة صحيحة ولا يكون لها أثر في الظاهر. ولهذا ينفي الله الإيمان عمن انتفت عنه لوازمه؛ فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، كقوله تعالى: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ [المائدة:٨١]، وقوله: لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ [المجادلة:٢٢] الآية ونحوها، فالظاهر والباطن متلازمان، لا يكون الظاهر مستقيما إلا مع استقامة الباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر؛ ولهذا قال النبي ﷺ: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب)). وفي الحديث: ((لا يَسْتَقِيمُ إِيمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ، وَلا يَسْتَقِيمُ لِسَانُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ)).

ولهذا كان الظاهر لازما للباطن من وجه، وملزوما له من وجه، وهو دليل عليه من جهة كونه ملزوما لا من جهة كونه لازما؛ فإن الدليل ملزوم المدلول، يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ولا يلزم من وجود الشيء وجود ما يدل عليه. والدليل يطرد ولا ينعكس، بخلاف الحد فإنه يطرد وينعكس..

٣ - قوله تعالى: وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ

فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ [التوبة:٤٦].

فإذا وجدت الإرادة الجازمة مع القدرة، لزم أن يوجد المراد، وتخلف المراد هنا، وهو إعداد العدة للسفر، يدل على انتفاء إرادة الخروج.

قال القرطبي: قوله تعالى: وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً [التوبة:٤٦] أي لو أرادوا الجهاد لتأهبوا أهبة السفر. فتركهم الاستعداد دليل على إرادتهم التخلف..

٤ - قوله تعالى: مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآَخِرَةَ [آل عمران:١٥٢].

فلما اختلفت نياتهم الباطنة، تباينت أعمالهم الظاهرة.

قال ابن كثير: مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا [آل عمران:١٥٢] وهم الذين رغبوا في المغنم حين رأوا الهزيمة).

وقال البغوي: مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا: [آل عمران:١٥٢] يعني الذين تركوا المركز وأقبلوا على النهب، وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآَخِرَةَ [آل عمران:١٥٢]: يعني الذين ثبتوا مع عبدالله بن جبير حتى قتلوا. قال ابن مسعود: ما شعرت أن أحدا من أصحاب النبي ﷺ يريد الدنيا حتى كان يوم أحد، ونزلت هذه الآية..

٥ - قوله تعالى: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي [آل عمران:٣١].

فمتى قامت المحبة بالقلب مع التصديق، لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، كما سبق تقريره نقلا عن شيخ الإسلام رحمه الله.

وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطي: يؤخذ من هذه الآية الكريمة: أن علامة المحبة الصادقة لله ورسوله ﷺ هي اتباعه ﷺ، فالذي يخالفه ويدعي أنه يحبه فهو كاذب مفتر؛ إذ لو كان محبا له لأطاعه، ومن المعلوم عند العامة أن المحبة تستجلب الطاعة، ومنه قول الشاعر:

لو كان حبُّكَ صادقا لأطعته... إنّ المحبَّ لمن يحبُّ مطيع

وقول ابن أبي ربيعة المخزومي:

ومن لو نهاني من حبه عن... الماء عطشان لم أشرب

وقال ابن كثير: هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله وليس هو على الطريقة المحمدية، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر، حتى يتبع الشرع المحمدي، والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله وأحواله، كما ثبت في (الصحيح) عن رسول الله ﷺ، أنه قال: ((مَنْ عَمِلَ عَمَلا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ)) ، ولهذا قال: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحببكم الله [آل عمران:٣١].

وقال ابن القيم: فأصل العبادة: محبة الله، بل إفراده بالمحبة، وأن يكون الحب كله لله، فلا يحب معه سواه، وإنما يحب لأجله وفيه، كما يحب أنبياءه ورسله وملائكته وأولياءه. فمحبتنا لهم من تمام محبته، وليست محبة معه، كمحبة من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحبه.

وإذا كانت المحبة له هي حقيقة عبوديته وسرها، فهي إنما تتحقق باتباع أمره، واجتناب نهيه. فعند اتباع الأمر واجتناب النهي تتبين حقيقة العبودية والمحبة. ولهذا جعل تعالى اتباع رسوله علما عليها، وشاهدا لمن ادعاها، فقال تعالى: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحببكم الله [آل عمران:٣١] فجعل اتباع رسوله مشروطا بمحبتهم لله، وشرطا لمحبة الله لهم. ووجود المشروط ممتنع بدون وجود شرطه، وتحققه بتحققه. فعُلم انتفاء المحبة عند انتفاء المتابعة. فانتفاء محبتهم لله لازم لانتفاء المتابعة لرسوله، وانتفاء المتابعة ملزوم لانتفاء محبة الله لهم. فيستحيل إذًا ثبوت محبتهم لله، وثبوت محبة الله لهم بدون المتابعة لرسوله.

ودل على أن متابعة الرسول ﷺ: هي حب الله ورسوله، وطاعة أمره..

فتأمل قوله: (فعُلم انتفاء المحبة عند انتفاء المتابعة...) الخ، وقارن هذا بما يتخيله دعاة الإرجاء من وجود التصديق والانقياد والخوف والرجاء والمحبة في قلبِ من يعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يؤدي لله طاعة، مع قدرته وتمكنه من ذلك، ثم يقولون: نحن مع أهل السنة في إثبات التلازم بين الظاهر والباطن!!

ولجهل المرجئة بهذا التلازم صاروا يفرضون مسائل يمتنع وقوعها، مثل قولهم: رجل يشهد أن لا إله إلا الله وفي قلبه التصديق والانقياد والمحبة، لكنه لا يعمل خيرا قط من أعمال الجوارح، مع العلم والتمكن والقدرة، ثم اجترؤوا فقالوا: هذا مسلم عند جمهور أهل السنة، وزاد بعضهم: ولا يكفره إلا الخوارج!! فيبقى المؤمنون العارفون ينكرون ذلك غاية الإنكار.

٦ - ومن الأدلة الصريحة في إثبات التلازم بين الظاهر والباطن: ما رواه البخاري ومسلم من حديث النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((الْحَلالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ الناسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلا إِنَّ حِمَى اللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)).

قال شيخ الإسلام بعد ذكر الحديث: (... فمن صلح قلبه صلح جسده قطعا بخلاف العكس).

وقال: فالظاهر والباطن متلازمان، لا يكون الظاهر مستقيما إلا مع استقامة الباطن، وإذا استقام الباطن فلا بد أن يستقيم الظاهر، ولهذا قال النبي ﷺ: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب)) ، وقال عمر لمن رآه يعبث في صلاته: لو خشع قلب هذا لخشعت

جوارحه. وفي الحديث: ((لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم لسانه، ولا يستقيم لسانه حتى يستقيم قلبه)).

وقال أيضا: ثم القلب هو الأصل، فإذا كان فيه معرفة وإرادة سرى ذلك إلى البدن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلف البدن عما يريده القلب. ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: ((ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهي القلب)). وقال أبو هريرة: ((القلب ملك والأعضاء جنوده فإذا طاب الملك طابت جنوده وإذا خبث الملك خبثت جنوده)). وقول أبي هريرة تقريب. وقول النبي ﷺ أحسن بيانا؛ فإن الملك وإن كان صالحا فالجند لهم اختيار قد يعصون به ملكهم وبالعكس، فيكون فيهم صلاح مع فساده أو فساد مع صلاحه، بخلاف القلب فإن الجسد تابع له لا يخرج عن إرادته قط، كما قال النبي ﷺ: ((إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد)).

فإذا كان القلب صالحا بما فيه من الإيمان علما وعملا قلبيا، لزم ضرورة صلاح الجسد بالقول الظاهر والعمل بالإيمان المطلق، كما قال أئمة أهل الحديث: قول وعمل: قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر. والظاهر تابع للباطن لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد، ولهذا قال من قال من الصحابة عن المصلي العابث: لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه).

وقال: (وقد قال النبي ﷺ: ((إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)) فبين أن صلاح القلب مستلزِمٌ لصلاح الجسد، فإذا كان الجسد غير صالح دلّ على أن القلب غير صالح، والقلبُ المؤمن صالح، فعُلم أنّ من يتكلم بالإيمان ولا يعمل به، لا يكون قلبه مؤمنا، حتى إن المكره إذا كان في إظهار الإيمان فلابد أن يتكلم مع نفسه، وفي السر مع من يأمن إليه، ولابد

أن يظهر على صفحات وجهه، وفلتات لسانه، كما قال عثمان، وأما إذا لم يظهر أثر ذلك، لا بقوله ولا بفعله قط، فإنه يدل على أنه ليس في القلب إيمان، وذلك أن الجسد تابع للقلب، فلا يستقر شيء في القلب إلا ظهر موجَبه ومقتضاه على البدن، ولو بوجه من الوجوه).

وقال ابن مفلح: قال الشيخ تقي الدين: فأخبر أن صلاح القلب مستلزم لصلاح سائر الجسد، وفساده مستلزم لفساد سائر الجسد. فإذا رُأي ظاهر الجسد فاسدا غير صالح، عُلم أن القلب ليس بصالح بل فاسد. ويمتنع فساد الظاهر مع صلاح الباطن، كما يمتنع صلاح الظاهر مع فساد الباطن؛ إذ كان صلاح الظاهر وفساده ملازما لصلاح الباطن وفساده.

قال عثمان رضي الله عنه: ما أسر أحد سريرة إلا أظهرها الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه..

وقال الشيخ حافظ الحكمي: (ومحال أن ينتفي انقياد الجوارح بالأعمال الظاهرة مع ثبوت عمل القلب. قال النبي ﷺ: ((إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)). ومن هنا يتبين لك أن من قال من أهل السنة في الإيمان هو التصديق على ظاهر اللغة، أنهم إنما عنوا التصديق الإذعاني المستلزم للانقياد ظاهرا وباطنا بلا شك، لم يعنوا مجرد التصديق).

٧ - وروى ابن أبي شيبة عن الحسن قال: إن الإيمان ليس بالتحلي ولا بالتمني، إنما الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل..

وجملة القول: أن التلازم بين الظاهر والباطن فرقان بين أهل السنة والمرجئة في باب الإيمان، وأن من عرف هذا التلازم زالت عنه شبهات كثيرة في مثل هذه المواضع التي كثر اختلاف الناس فيها.

المطلب الثالث: المرجئة وإنكارهم للتلازم

المرجئة الذين أخرجوا العمل من الإيمان، لا ينازع كثير منهم في أن العمل ثمرة للإيمان الباطن، ولكنهم ينازعون في كونه لازما له، ومن سلّم منهم بالتلازم كان النزاع معه لفظيا، كما سبق.

وفي بيان إنكار المرجئة للتلازم بين الظاهر والباطن، يقول شيخ الإسلام: (فإن المرجئة لا تنازع في أن الإيمان الذي في القلب يدعو إلى فعل الطاعة، ويقتضي ذلك، والطاعة من ثمراته ونتائجه، لكنها تنازع هل يستلزم الطاعة؟.

وقال: وقول القائل: الطاعات ثمرات التصديق الباطن، يراد به شيئان:

يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا مذهب السلف وأهل السنة.

ويراد به أن الإيمان الباطن قد يكون سببا، وقد يكون الإيمان الباطن تامًا كاملًا وهي لم توجد، وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم.

فتأمل هذا الكلام الواضح البين، من هذا الإمام العلَم، لعل الله أن ينير بصيرتك، وتميز بين كلام أهل السنة والمرجئة.

وقال: الثالث (أي من أغلاط المرجئة): ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون شيء من الأعمال، ولهذا يجعلون الأعمال ثمرة الإيمان ومقتضاه، بمنزلة السبب مع المسبب، ولا يجعلونها لازمة له. والتحقيق أن إيمان القلب التام يستلزم العمل الظاهر بحسبه لا محالة. ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمان تام بدون عمل ظاهر، ولهذا صاروا يقدرون مسائل يمتنع وقوعها لعدم تحقق الارتباط الذي بين البدن والقلب، مثل أن يقولوا: رجل في قلبه من الإيمان مثل ما في قلب أبي بكر وعمر، وهو لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم رمضان، ويزني بأمه وأخته، ويشرب الخمر نهار

رمضان؛ يقولون: هذا مؤمن تام الإيمان. فيبقى سائر المؤمنين ينكرون ذلك غاية الإنكار..

وقال: وأما إذا قرن الإيمان بالإسلام، فإن الإيمان في القلب والإسلام ظاهر، كما في (المسند) عن النبي ﷺ أنه قال: ((الْإِسْلامُ عَلانِيَةٌ وَالْإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره)).

ومتى حصل له هذا الإيمان، وجب ضرورة أن يحصل له الإسلام الذي هو الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحج؛ لأن إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله يقتضي الاستسلام لله والانقياد له، وإلا فمن الممتنع أن يكون قد حصل له الإقرار والحب والانقياد باطنا، ولا يحصل ذلك في الظاهر مع القدرة عليه، كما يمتنع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة بدون وجود المراد.

وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيمانا جازما امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام. وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة، فإن هذا ممتنع؛ إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجَبه بحسب القدرة، فان من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبا جازما وهو قادر على مواصلته ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك.

وقال: والمرجئة المتكلمون منهم والفقهاء منهم يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه، ولأنها دليل عليه..

فهذا حال المرجئة قديما، ينفون التلازم، ويتصورون وجود إيمان القلب التام، بل الكامل مع انتفاء العمل الظاهر.

وأما من قال بالإرجاء من المعاصرين أو دخلت عليه شبهته، فقد اضطربوا في

هذه المسألة، فمنهم من يثبت التلازم بين الظاهر والباطن لفظا، وينفيه حقيقة، فيحكم بإسلام تارك العمل الظاهر كله، ويتصور وجود الإيمان المنجي في القلب مع انتفاء العمل.

ومنهم من يزعم أن التلازم إنما يقع مع الإيمان الكامل فحسب، فإذا كمل الإيمان في القلب استلزم العمل الظاهر، أما أصل الإيمان فيمكن أن يوجد في القلب (قولا وعملا) دون أن يظهر مقتضاه على أعمال الجوارح...

والمقصود هنا التأكيد على أن القول بنفي التلازم مأخوذ عن المرجئة من الجهمية وغيرهم، وأن المرجئة لا تنازع في كون العمل الظاهر ثمرة ودليلا على ما في الباطن، لكنها تنازع في كونه لازما.

وقد تقدم نقل إجماع أهل السنة على أن العمل جزء لا يصح الإيمان إلا به في باب (ذكر مسائل الإيمان).

* نقول عن أهل العلم في بيان منزلة عمل الجوارح وحكم تاركه

ليس الغرض هنا نقل كلام السلف والأئمة في أن العمل من الإيمان، فهذا أمر معلوم بيّن، لكن المراد حكاية أقوالهم في ارتباط القول بالعمل، وأنه لا يصح القول ولا ينفع ولا يستقيم ولا يقبل إلا بالعمل، وحكاية أقوالهم في ارتباط عمل القلب بعمل الجوارح، وأنه لا يتصور وجود الإيمان الباطن مع تخلف العمل الظاهر، وحكاية ما هو أصرح من ذلك، من تكفير تارك العمل بالكلية، والجزم بردته، وخلو قلبه من الإيمان الصحيح.

والمراد أيضا: إظهار أن القول بعدم صحة الإيمان عند تخلف عمل الجوارح بالكلية، أمرٌ مستقر عند أهل السنة، بيّنه الأئمة سلفا وخلفا، لم يكن بينهم نزاع في ذلك، حتى جاء من دخلت عليه شبهة المرجئة، فزعم أن العمل كمالي في الإيمان،

وأن تاركه بالكلية مسلم تحت المشيئة، وهذا ما تلقفوه عن أهل الكلام المذموم من الأشعرية وغيرهم، ثم نسبوه إلى السلف وأهل السنة جهلا وافتراء، وغلا بعضهم حتى زعم أن القول بكفر تارك العمل- كلِّه- هو قول الخوارج والمعتزلة، لا قول أهل السنة، ولهذا رأيت من اللازم نقل كلام الأئمة، من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، إلى زمننا هذا، نصحا للأمة، ودرءا للفتنة عن ناشئة أهل السنة، تبصيرًا للجاهل، وتثبيتًا للعالم، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

١ - علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا ينفع قول إلا بعمل، ولا عمل إلا بقول، ولا قول وعمل إلا بنية، ولا نية إلا بموافقة السنة.

٢ - عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

وقد قال بنفس ما قاله علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٣ - سعيد بن جبير، ت: ٩٥هـ

قال: (لا يقبل قول إلا بعمل، ولا يقبل عمل إلا بقول، ولا يقبل قول وعمل إلا بنية، ولا يقبل قول وعمل ونية إلا بنية موافقة للسنة).

٤ - الحسن البصري، ت: ١١٠هـ

قال: (الإيمان قول، ولا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول وعمل ونية إلا بسنة).

٥ - الأوزاعي، ت: ١٥٧هـ

قال: (أدركت من صدر هذه الأمة، ولا يفرقون بين الإيمان والعمل، ولا يعدون الذنوب كفرا ولا شركا.

وقال: الإيمان والعمل كهاتين، وقال بإصبعيه، لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا

بإيمان).

وقال: (لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة. وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والعمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع هذه الأديان اسمها، ويصدقه العمل، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها. ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدقه بعمله لم يقبل منه وكان في الآخرة من الخاسرين).

وقال الوليد بن مسلم: (سمعت الأوزاعي ومالك بن أنس وسعيد بن عبد العزيز ينكرون قول من يقول: إن الإيمان قول بلا عمل، ويقولون: لا إيمان إلا بعمل، ولا عمل إلا بإيمان).

٦ - سفيان الثوري، ت: ١٦١هـ

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل مخافة أن يزكوا أنفسهم، لا يجوز عمل إلا بإيمان، ولا إيمان إلا بعمل، فإن قال من إمامك في هذا؟ فقل: سفيان الثوري).

وقال أيضا: (كان الفقهاء يقولون: لا يستقيم قول إلا بعمل، ولا يستقيم قول وعمل إلا بنية، ولا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة).

وقال أيضا: (لا يصلح قول إلا بعمل).

٧ - الفضيل بن عياض، ت: ١٨٧هـ

قال: (لا يصلح قول إلا بعمل).

٨ - سفيان بن عيينة، ت: ١٩٨هـ

قال:: (الإيمان قول وعمل). (وأخذناه ممن قبلنا، وأنه لا يكون قول إلا بعمل.

قيل له: يزيد وينقص؟ قال: فإيش إذا؟!).

وقال وقد سئل عن الإرجاء: (يقولون: الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول وعمل.

والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إله إلا الله مصرا بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنبا بمنزلة ركوب المحارم، وليسوا سواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية. وترك الفرائض من غير جهل ولا عذر هو كفر.

وبيان ذلك في أمر آدم صلوات الله عليه وإبليس وعلماء اليهود.

أما آدم فنهاه الله عن أكل الشجرة وحرمها عليه فأكل منها متعمدا ليكون ملكا أو يكون من الخالدين فسمي عاصيا من غير كفر.

وأما إبليس لعنه الله فإنه فرض عليه سجدة واحدة فجحدها متعمدا فسمي كافرا.

وأما علماء اليهود فعرفوا نعت النبي ﷺ وأنه نبي رسول كما يعرفون أبناءهم، وأقروا به باللسان، ولم يتبعوا شريعته، فسماهم الله ﷻ كفارا.

فركوب المحارم مثل ذنب آدم وغيره من الأنبياء. وأما ترك الفرائض جحودا فهو كفر، مثل كفر إبليس لعنه الله. وتركها على معرفة من غير جحود فهو كفر، مثل كفر علماء اليهود. والله أعلم).

٩ - إسحاق بن راهويه، ت: ٢٣٨هـ

قال: (غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قوما يقولون: من ترك المكتوبات، وصوم رمضان، والزكاة، والحج، وعامة الفرائض من غير جحود بها أنا لا نكفّره، يرجى أمره إلى الله بعد؛ إذ هو مقر. فهؤلاء المرجئة الذين لاشك فيهم).

وكلامه يؤخذ منه أمران:

الأول: تكفير من ترك عامة الفرائض، وهذا مطابق لما سبق نقله عن سفيان بن عيينة، وهو عين ما يقرره شيخ الإسلام، كما سيأتي، لكنه يعبّر بلفظ: الواجبات، ولا فرق.

الثاني: الحكم على المخالف في هذه المسألة بأنه من المرجئة.

١٠ - أبو ثور: إبراهيم بن خالد الكلبي الفقيه، ت: ٢٤٠هـ

قال: (فأما الطائفة التي زعمت أن العمل ليس من الإيمان؛ فيقال لهم: ما أراد الله من العباد إذ قال لهم: وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الراكِعِينَ [البقرة:٤٣]، الإقرار بذلك أو الإقرار والعمل؟ فإن قالت: إن الله أراد الإقرار ولم يرد العمل؛ فقد كفرت عند أهل العلم، من قال إن الله لم يرد من العباد أن يصلوا ولا يؤتوا الزكاة!

فإن قالت: أراد منهم الإقرار والعمل!

قيل: فإذا أراد منهم الأمرين جميعا لم زعمتم أنه يكون مؤمنا بأحدهما دون الآخر وقد أرادهما جميعا؟!

أرأيتم لو أن رجلا قال: أعمل جميع ما أمر الله ولا أقر به أيكون مؤمنا؟ فإن قالوا: لا!

قيل لهم: فإن قال: أقر بجميع ما أمر الله به ولا أعمل منه شيئا أيكون مؤمنا؟

فإن قالوا: نعم!

قيل لهم: ما الفرق وقد زعمتم أن الله أراد الأمرين جميعا فإن جاز أن يكون بأحدهما مؤمنا إذا ترك الآخر جاز أن يكون بالآخر إذا عمل ولم يقر مؤمنا، لا فرق بين ذلك!

فإن احتج فقال: لو أن رجلا أسلم فأقر بجميع ما جاء به النبي أيكون مؤمنا بهذا الإقرار قبل أن يجيء وقت عمل؟ قيل له: إنما نطلق له الاسم بتصديقه أن العمل عليه

بقوله أن يعمله في وقته إذا جاء، وليس عليه في هذا الوقت الإقرار بجميع ما يكون به مؤمنا، ولو قال: أقر ولا أعمل؛ لم نطلق له اسم الإيمان. وفيما بينا من هذا ما يكتفى به ونسأل الله التوفيق).

١١ - أحمد بن حنبل، ت:٢٤١هـ

قال في رواية محمد بن موسى البغدادي: (الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وإذا عملت الحسن زاد، وإذا ضيعت نقص، والإيمان لا يكون إلا بعمل).

١٢ - أبو بكر الآجري المتوفى سنة ٣٦٠هـ

قال: (فالأعمال - رحمكم الله تعالى - بالجوارح تصديق للإيمان بالقلب واللسان.

فمن لم يصدق الإيمان بجوارحه: مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول: لم يكن مؤمنا، ولم تنفعه المعرفة والقول، وكان تركه العمل تكذيبا منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرنا تصديقا منه لإيمانه، وبالله تعالى التوفيق).

وقال: (هذا بيان لمن عقل، يعلم أنه لا يصحّ الدين إلا بالتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وما أشبه ذلك).

وقال: وقال تعالى: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصالِحُ يَرْفَعُهُ [فاطر:١٠] فأخبر تعالى بأن الكلم الطيب حقيقته أن يُرفع إلى الله ﷻ بالعمل الصالح، فإن لم يكن عملٌ، بطل الكلام من قائله، ورد عليه. ولا كلام أطيب وأجل من التوحيد، ولا عمل من عمل الصالحات أجل من أداء الفرائض... ثم جعل على كل قول دليلا، من عملٍ يصدقه، ومن عملٍ يكذبه، فإذا قال قولا حسنا، وعمل عملا حسنا، رفع الله قوله

بعمله، وإذا قال قولا حسنا، وعمل عملا سيئا، رد الله القول على العمل، وذلك في كتاب الله: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصالِحُ يَرْفَعُهُ [فاطر:١٠].

١٣ - ابن بطة العكبري، ت: ٣٨٧ هـ

قال: (فقد تلوت عليكم من كتاب الله ما يدل العقلاء من المؤمنين أن الإيمان قول وعمل، وأن من صدق بالقول وترك العمل كان مكذبا وخارجا من الإيمان، وأن الله لا يقبل قولا إلا بعمل، ولا عملا إلا بقول).

وقال: (فمن زعم أنّه يقر بالفرائض ولا يؤديها، ويعلمها، وبتحريم الفواحش والمنكرات ولا ينزجر عنها ولا يتركها، وأنه مع ذلك مؤمن، فقد كذّب بالكتاب وبما جاء به رسوله، ومثَله كمثل المنافقين الذين قالوا: قَالُواْ آمَنا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ [المائدة:٤١] فأكذبهم الله وردّ عليهم قولهم، وسماهم منافقين مأواهم الدرك الأسفل من النار، على أن المنافقين أحسن حالا من المرجئة؛ لأن المنافقين جحدوا العمل، وعملوه، والمرجئة أقروا بالعمل بقولهم، وجحدوه بترك العمل به. فمن جحد شيئا وأقر به بلسانه وعمله ببدنه، أحسن حالا ممن أقر بلسانه وأبى أن يعمله ببدنه. فالمرجئة جاحدون لما هم به مقرون، ومكذبون لما هم به مصدقون، فهم أسوأ حالا من المنافقين).

١٤ - شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: ٧٢٨هـ

وقد قرر هذه المسألة من وجوهٍ عدة:

١)- تصريحه بأن من لم يأت بالعمل فهو كافر:

قال: (وأيضا فان الإيمان عند أهل السنة والجماعة قول وعمل كما دل عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه السلف، وعلى ما هو مقرر في موضعه، فالقول تصديق الرسول، والعمل تصديق القول، فإذا خلا العبد عن العمل بالكلية لم يكن مؤمنا.

والقول الذي يصير به مؤمنا قول مخصوص وهو الشهادتان، فكذلك العمل هو الصلاة.

وأيضًا فإن حقيقة الدين هو الطاعة والانقياد، وذلك إنما يتم بالفعل لا بالقول فقط، فمن لم يفعل لله شيئًا فما دان لله دينا، ومن لا دين له فهو كافر).

٢)- تصريحه بأن انتفاء أعمال الجوارح مع القدرة والعلم بها لا يكون إلا مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح:

قال: (وهذه المسألة لها طرفان: أحدهما: في إثبات الكفر الظاهر. والثاني: في إثبات الكفر الباطن.

فأما الطرف الثاني فهو مبني على مسألة كون الإيمان قولا وعملا كما تقدم، ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمنا إيمانا ثابتا في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصيام والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم رمضان، ولا يؤدي لله زكاة، ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة، لا مع إيمان صحيح).

٣)- تصريحه بأن الرجل لا يكون مؤمنا بالله ورسوله مع عدم شيء من الواجبات التي اختص بإيجابها محمد ﷺ:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وقد تبين أن الدين لابد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجبًا ظاهرًا، لا صلاة ولا زكاة ولا صياما ولا غير ذلك من الواجبات، ولو قدّر أن يؤدي الواجبات لا لأجل أن الله أوجبها، مثل أن يؤدي الأمانة ويصدق الحديث، أو يعدل في قسمه وحكمه، من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر؛ فإن المشركين، وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمنًا بالله ورسوله مع عدم شيء من

الواجبات التي يختص بإيجابها محمد ﷺ. ومن قال بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيء من الواجبات، سواء جعل فعل تلك الواجبات لازما له أو جزءا منه- فهذا نزاع لفظي- كان مخطئا خطئا بينا، وهذه بدعة الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة الكلام في أهلها، وقالوا فيها من المقالات الغليظة ما هو معروف. والصلاة هي أعظمها وأعمها وأولها وأجلها).

٤)- تصريحه بأنه إذا انتفت أعمال الجوارح لم يبق في القلب إيمان:

قال: (وللجهمية هنا سؤال ذكره أبو الحسن في كتاب (الموجز)، وهو أن القرآن نفى الإيمان عن غير هؤلاء كقوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ [الأنفال:٢]، ولم يقل: إن هذه الأعمال من الإيمان. قالوا: فنحن نقول: من لم يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمنا لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه.

والجواب عن هذا من وجوه: أحدها: أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان وهذا هو المطلوب، وبعد هذا فكونها لازمة أو جزءا نزاع لفظي).

فتأمل قوله: (أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان وهذا هو المطلوب) لتعلم أن هذا هو مقتضى التلازم عند شيخ الإسلام.

٥)- تصريحه بأن انتفاء اللازم الظاهر دليل على انتفاء الملزوم الباطن:

قال: (والمرجئة أخرجوا العمل الظاهر عن الإيمان؛ فمن قصد منهم إخراج أعمال القلوب أيضا وجعلها هي التصديق فهذا ضلال بين. ومن قصد إخراج العمل الظاهر قيل لهم: العمل الظاهر لازم للعمل الباطن لا ينفك عنه، وانتفاء الظاهر دليل انتفاء الباطن. فبقي النزاع في أن العمل الظاهر هل هو جزء من مسمى الإيمان يدل

عليه بالتضمن، أو لازم لمسمى الإيمان).

وقال: (وقيل لمن قال: دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز: نزاعك لفظي؛ فإنك إذا سلمت أن هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته، كان عدم اللازم موجبا لعدم الملزوم، فيلزم من عدم هذا الظاهر عدم الباطن. فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيا. وإن قلت ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه من أنه يستقر الإيمان التام الواجب في القلب مع إظهار ما هو كفر وترك جميع الواجبات الظاهرة. قيل لك: فهذا يناقض قولك إن الظاهر لازم له وموجب له. بل قيل: حقيقة قولك أن الظاهر يقارن الباطن تارة ويفارقه أخرى، فليس بلازم له ولا موجب ومعلول له، ولكنه دليل إذا وجد دل على وجود الباطن، وإذا عدم لم يدل عدمه على العدم وهذا حقيقة قولك).

وقال أيضا: (وقوله: ليس الإيمان بالتمني يعني: الكلام. وقوله: بالتحلي يعني: أن يصير حلية ظاهرة له، فيظهره من غير حقيقة من قلبه. ومعناه: ليس هو ما يظهر من القول، ولا من الحلية الظاهرة، ولكن ما وقر في القلب وصدقته الأعمال. فالعمل يصدق أن في القلب إيمانا، وإذا لم يكن عمل كذب أن في قلبه إيمانا؛ لأن ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم).

وقال: (والعمل الظاهر هو موجب إيمان القلب ومقتضاه، فإذا حصل إيمان القلب حصل إيمان الجوارح ضرورة. وإيمان القلب لابد فيه من تصديق القلب وانقياده، وإلا فلو صدق قلبه بأن محمدا رسول الله ﷺ وهو يبغضه ويحسده ويستكبر عن متابعته لم يكن قد آمن قلبه).

٦)- تصريحه بأن قيام الإيمان بالقلب من غير حركة بدن ممتنع:

قال: (وأيضا فإخراجهم العمل يشعر أنهم أخرجوا أعمال القلوب أيضا، وهذا

باطل قطعا؛ فإن من صدق الرسول وأبغضه وعاداه بقلبه وبدنه، فهو كافر قطعا بالضرورة.

وإن أدخلوا أعمال القلوب في الإيمان أخطأوا أيضا؛ لامتناع قيام الإيمان بالقلب من غير حركة بدن وليس المقصود هنا ذكر عمل معين، بل من كان مؤمنًا بالله ورسوله بقلبه هل يتصور إذا رأى الرسول وأعداءه يقاتلونه وهو قادر على أن ينظر إليهم ويحض على نصر الرسول بما لا يضره، هل يمكن مثل هذا في العادة إلا أن يكون منه حركة ما إلى نصر الرسول، فمن المعلوم أن هذا ممتنع).

٧)- تصريحه بأن مذهب السلف وأهل السنة، أنه متى وجد الإيمان الباطن، وجدت الطاعات:

قال: (وقول القائل: (الطاعات ثمرات التصديق الباطن) يراد به شيئان:

يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت. وهذا مذهب السلف وأهل السنة).

٨)- تصريحه بأن وجود إيمان القلب التام بدون شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع:

قال: (فمن عرف ارتباط الظاهر بالباطن زالت عنه الشبهة في هذا الباب، وعلم أن من قال من الفقهاء أنه إذا أقر بالوجوب وامتنع عن الفعل لا يقتل، أو يقتل مع إسلامه، فإنه دخلت عليه الشبهة التي دخلت على المرجئة والجهمية، والتي دخلت على من جعل الإرادة الجازمة مع القدرة التامة لا يكون بها شيء من الفعل. ولهذا كان الممتنعون من قتل هذا من الفقهاء بنوه على قولهم في مسألة الإيمان، وأن الأعمال ليست من الإيمان.

وقد تقدم أن جنس الأعمال من لوازم إيمان القلب، وأن إيمان القلب التام بدون

شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع، سواء جعل الظاهر من لوازم الإيمان، أو جزءًا من الإيمان،).

تنبيه: قوله: (إيمان القلب التام) المراد به الصحيح المجزئ، لا الكامل، كما فهم البعض، ويدل على ذلك ما سبق من جزمه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وأنه لا يبق في القلب إيمان، وأن انتفاء الأعمال الظاهرة إنما يكون مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح، وغير ذلك مما هو صريح لا يحتمل التأويل، بل يدل على ذلك سياق كلامه في هذا الموضع، فإنه في معرض التقرير لكفر تارك الصلاة، والرد على من لا يكفره ولو أصرّ على الترك حتى يقتل. وذكر قبلها مثالين: الأول: من أخذ يلقي المصحف في الحش، ويقول: أشهدا أن ما فيه كلام الله. والثاني: من جعل يقتل نبيا من الأنبياء، ويقول: أشهد أنه رسول الله، (ونحو ذلك من الأفعال التي تنافي إيمان القلب، فإذا قال: أنا مؤمن بقلبي مع هذه الحال، كان كاذبا فيما أظهره من القول. فهذا الموضع ينبغي تدبره، فمن عرف ارتباط الظاهر بالباطن...) الخ.

فالكلام ليس في نقص الإيمان، بل في زواله، فتنبه.

وقد استعمل شيخ الإسلام مصطلح (إيمان القلب التام) بمعنى (الإيمان الصحيح أو المجزئ الذي يقابله الكفر) في مواضع، منها:

١ - قوله: (وأما إذا قرن الإيمان بالإسلام فإن الإيمان في القلب والإسلام ظاهر، كما في (المسند) عن النبي أنه قال: ((الإسلام علانية والإيمان في القلب والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره)). ومتى حصل له هذا الإيمان وجب ضرورة أن يحصل له الإسلام الذي هو الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحج؛ لأن إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله يقتضي الاستسلام لله والانقياد له، وإلا فمن الممتنع أن يكون قد حصل له الإقرار والحب

والانقياد باطنا، ولا يحصل ذلك في الظاهر مع القدرة عليه، كما يمتنع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة بدون وجود المراد. وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيمانا جازما امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة. فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام. وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة، فإن هذا ممتنع؛ إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة، فان من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبا جازما وهو قادر على مواصلته ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك).

فانظر قوله: (فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام) وتأمل هل يصح أن يحمل ذلك على الإيمان الكامل؟!

إن ذلك يعني صحة إيمان من ترك الشهادتين مع القدرة! وقد مضى أن أهل السنة مجمعون على كفر من ترك الشهادتين مع القدرة.

٢ - وقريب من هذا قوله: (ثم إنه إذا تحقق القلب بالتصديق والمحبة التامة المتضمنة للإرادة، لزم وجود الأفعال الظاهرة؛ فإن الإرادة الجازمة إذا اقترنت بها القدرة التامة لزم وجود المراد قطعا، وإنما ينتفي وجود الفعل لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وإلا فمع كمالها يجب وجود الفعل الاختياري.

فإذا أقر القلب إقرارا تاما بأن محمدا رسول الله ﷺ، وأحبه محبة تامة، امتنع مع ذلك أن لا يتكلم بالشهادتين مع قدرته على ذلك، لكن إن كان عاجزا لخرس ونحوه، أو الخوف ونحوه، لم يكن قادرا على النطق بهما).

قلت: التام هنا بمعنى الصحيح قطعا، ولا يجوز حمله على (الكامل) وإلا للزم صحة إقرار القلب، وصحة المحبة، مع عدم التكلم بالشهادتين مع القدرة.

٣ - وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان أوجه تفاضل الإيمان: (أحدها: الأعمال الظاهرة فإن

الناس يتفاضلون فيها وتزيد وتنقص، وهذا مما اتفق الناس على دخول الزيادة فيه والنقصان، لكن نزاعهم في دخول ذلك في مسمى الإيمان، فالنفاة يقولون هو من ثمرات الإيمان ومقتضاه، فأُدخل فيه مجازا بهذا الاعتبار، وهذا معنى زيادة الإيمان عندهم ونقصه، أي زيادة ثمراته ونقصانها، فيقال: قد تقدم أن هذا من لوازم الإيمان وموجباته، فإنه يمتنع أن يكون إيمان تام في القلب بلا قول ولا عمل ظاهر، وأما كونه لازما أو جزءا منه فهذا يختلف بحسب حال استعمال لفظ الإيمان مفردا أو مقرونا بلفظ الإسلام والعمل).

و (الإيمان التام) هنا هو الصحيح ولا شك، ولو فسر بالكامل للزم أن يصح الإيمان مع تخلف القول، ولا قائل به من أهل السنة.

٤ - وقال أيضا: (وأما إبليس وفرعون واليهود ونحوهم، فما قام بأنفسهم من الكفر وإرادة العلو والحسد، منع من حب الله وعبادة القلب له الذي لا يتم الإيمان إلا به، وصار فى القلب من كراهية رضوان الله واتباع ما أسخطه ما كان كفرا لا ينفع معه العلم). والتمام هنا بمعنى الصحة من غير شك.

٥ - وقال: (وهو مركب من أصل لا يتم بدونه، ومن واجب ينقص بفواته نقصا يستحق صاحبه العقوبة...)

فالتمام هنا بمعنى الصحة، دون شك، وقد أكثر المخالف من الاستشهاد بهذا النص دون أن ينتبه لهذا المعنى!

وهذا-وغيره- يؤكد أن استعمال التام بمعنى الصحيح أو المجزئ أو أصل الإيمان، هو الغالب في كلام شيخ الإسلام، وقد قال: (فإنه يجب أن يُفسّر كلام المتكلم بعضُه ببعض، ويؤخذ كلامُه هاهنا وهاهنا، وتُعرف ما عادته (وما) يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتُعرف المعاني التي عُرف أنه أرادها في موضع آخر،

فإذا عُرف عُرْفه وعادتُه في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يُستعان به على معرفة مراده. وأما إذا استُعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه، وتُرك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحُمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عُرف أنه يريده بذلك اللفظ، بجعلِ كلامه متناقضا، وتركِ حمله على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفا لكلامه عن موضعه، وتبديلا لمقاصده، وكذبا عليه).

٩)- تصريحه بأنه لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح:

قال: (وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم وإن كان أصله ما في القلب).

قلت: فإذا عدمت أعمال الجوارح بالكلية، لم يتصور وجود الإيمان الواجب في القلب.

وعلى فرض أن شيخ الإسلام يريد بالإيمان الواجب هنا ما زاد على أصل الإيمان الصحيح المجزئ، فإنه يسقط الاستشهاد به، لكنه لا ينافي عباراته الماضية التي يصرح فيها بأنه لم يبق في القلب إيمان، بل الكفر والزندقة، لأنا نقول: ترك العمل الظاهر بالكلية دليل على عدم وجود الإيمان القلبي الصحيح، وعلى عدم وجود ما زاد على الصحيح من باب أولى.

١٠)- تصريحه بأن ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب:

قال: (فالسلف يقولون: ترك الواجبات الظاهرة، دليل على انتفاء الإيمان

الواجب من القلب، لكن قد يكون ذلك بزوال عمل القلب، الذي هو حب الله ورسوله، وخشية الله، ونحو ذلك، لا يستلزم ألا يكون في القلب من التصديق شيء.

وعند هؤلاء كل من نفى الشرع إيمانه دلّ على أنه ليس في قلبه شيء من التصديق أصلا، وهذا سفسطة عند جماهير العقلاء).

قلت: الإيمان الواجب هنا، هو الإيمان الصحيح المجزئ، بدليل قوله: (لكن قد يكون ذلك بزوال عمل القلب... لا يستلزم ألا يكون في القلب من التصديق شيء).

وسياق الكلام يفيد بأن شيخ الإسلام يسلم للمخالف بأن إيمان القلب يذهب وينتفي، لكن ليس لذهاب التصديق فقط، بل قد يكون بذهاب عمل القلب، وهذا يدل على أن المراد بانتفاء الإيمان الواجب من القلب: انتفاء الإيمان الصحيح المجزئ، المترتب على (زوال عمل القلب).

١١)- تصريحه بأنه لابد في الإسلام من الإتيان بأصل الطاعة في الظاهر:

قال: (فإذا قال أحد هؤلاء العالمين الجاحدين الذين ليسوا بمؤمنين: محمد رسول الله، كقول أولئك اليهود وغيرهم، فهذا خبر محض مطابق لعلمهم الذي قال الله فيه: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ [البقرة:١٤٦]، لكن كما لا ينفعهم مجرد العلم، لا ينفعهم مجرد الخبر، بل لابد أن يقترن بالعلم في الباطن مقتضاه من العمل الذي هو المحبة والتعظيم والانقياد ونحو ذلك، كما أنه لابد أن يقترن بالخبر الظاهر مقتضاه من الاستسلام والانقياد وأصل الطاعة).

وهذا كما ترى صريح في اشتراط أربعة أمور، هي أركان الحقيقة المركبة، قول القلب وعمله، وقول اللسان وأصل عمل الجوارح، وسماه هنا: أصل الطاعة، وبين أنه لا ينفع الكافر وجود التصديق مع قول اللسان، ما لم يقترن التصديق بالعمل

الباطن، ويقترن قول اللسان بالعمل الظاهر، وفي هذا أبلغ رد على من زعم أن التلازم بين الظاهر والباطن إنما هو في الإيمان المطلق أو الكامل لا في أصل الإيمان.

١٥ - الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ، ت:٧٥١هـ

تصريحه بأن تخلف العمل الظاهر دليل على فساد الباطن.

قال: (الإيمان له ظاهر وباطن، وظاهره قول اللسان وعمل الجوارح وباطنه تصديق القلب وانقياده ومحبته، فلا ينفع ظاهر لا باطن له وإن حقن به الدماء وعصم به المال والذرية.

ولا يجزئ باطن لا ظاهر له إلا إذا تعذر بعجز أو إكراه وخوف هلاك، فتخلف العمل ظاهرا مع عدم المانع دليل على فساد الباطن وخلوه من الإيمان.

ونقصه دليل نقصه.

وقوته دليل قوته. فالإيمان قلب الإسلام ولبه، واليقين قلب الإيمان ولبه. وكل علم وعمل لا يزيد الإيمان واليقين قوةً فمدخول، وكل إيمان لا يبعث على العمل فمدخول).

وقال: (فكل إسلام ظاهر لا ينفذ صاحبه منه إلى حقيقة الإيمان الباطنة، فليس بنافع، حتى يكون معه شيء من الإيمان الباطن.

وكل حقيقة باطنة لا يقوم صاحبها بشرائع الإسلام الظاهرة، لا تنفع ولو كانت ما كانت، فلو تمزق القلب بالمحبة والخوف، ولم يتعبد بالأمر وظاهر الشرع، لم ينجه ذلك من النار، كما أنه لو قام بظواهر الإسلام وليس في باطنه حقيقة الإيمان لم ينجه من النار).

تصريحه بأن من أمحل المحال أن يقوم بقلب العبد إيمان جازم لا يتقاضاه فعل طاعة ولا ترك معصية:

قال: (على أنا نقول: لا يصر على ترك الصلاة إصرارا مستمرا من يصدّق بأن الله أمر بها أصلا، فإنه يستحيل في العادة والطبيعة أن يكون الرجل مصدقا تصديقا جازما أن الله فرض عليه كل يوم وليلة خمس صلوات، وأنه يعاقبه على تركها أشد العقاب، وهو مع ذلك مصر على تركها، هذا من المستحيل قطعا، فلا يحافظ على تركها مصدق بفرضها أبدا، فإن الإيمان يأمر صاحبه بها، فحيث لم يكن في قلبه ما يأمر بها فليس في قلبه شيء من الإيمان، ولا تصغ إلى كلام من ليس له خبرة ولا علم بأحكام القلوب وأعمالها. وتأمل في الطبيعة بأن يقوم بقلب العبد إيمان بالوعد والوعيد، والجنة والنار، وأن الله فرض عليه الصلاة، وأن الله يعاقبه معاقبة على تركها، وهو محافظ على الترك، في صحته وعافيته، وعدم الموانع المانعة له من الفعل، وهذا القدر هو الذي خفي على من جعل الإيمان مجرد التصديق، وإن لم يقارنه فعل واجب ولا ترك محرم، وهذا من أمحل المحال أن يقوم بقلب العبد إيمان جازم لا يتقاضاه فعل طاعة ولا ترك معصية...).

تصريحه بأن التصديق لا يصح إلا بالعمل:

قال: (فالتصديق إنما يتم بأمرين: أحدهما اعتقاد الصدق، والثاني محبة القلب وانقياده، ولهذا قال تعالى لإبراهيم: يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا [الصافات: ١٠٤ - ١٠٥]، وإبراهيم كان معتقدًا لصدق رؤياه من حين رآها، فإن رؤيا الأنبياء وحي، وإنما جعله مصدقًا لها بعد أن فعل ما أمر به، وكذلك قوله: ((وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ)) ، فجعل التصديق عمل الفرج ما يتمنى القلب، والتكذيب تركه لذلك، وهذا صريح في أن التصديق لا يصح إلا بالعمل. وقال الحسن: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل.

وقد روي هذا مرفوعًا، والمقصود أنه يمتنع مع التصديق الجازم بوجوب

الصلاة، (و) الوعد على فعلها والوعيد على تركها. وبالله التوفيق).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: (وإذا كان الإيمان يزول بزوال عمل القلب، فغير مستنكر أن يزول بزوال أعظم أعمال الجوارح، ولا سيما إذا كان ملزومًا لعدم محبة القلب وانقياده، الذي هو ملزوم لعدم التصديق الجازم، كما تقدم تقريره؛ فإنه يلزم من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح؛ إذ لو أطاع القلب وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة وهو حقيقة الإيمان. فإن الإيمان ليس مجرد التصديق..... وإنما هو التصديق المستلزم للطاعة والانقياد، وهكذا الهُدى ليس هو مجرد معرفة الحق وتبينه، بل هو معرفته المستلزمة لاتباعه والعمل بموجبه، وإن سمي الأول هدى، فليس هو الهدى التام المستلزم للاهتداء، كما أن اعتقاد التصديق وإن سمي تصديقًا فليس هو التصديق المستلزم للإيمان. فعليك بمراجعة هذا الأصل ومراعاته).

١٦ - الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب، ت: ١٢٠٦هـ

قال: (اعلم رحمك الله أن دين الله يكون على القلب بالاعتقاد، وبالحب وبالبغض، ويكون على اللسان بالنطق وترك النطق بالكفر، ويكون على الجوارح بفعل أركان الإسلام، وترك الأفعال التي تكفر، فإذا اختل واحدة من هذه الثلاث كفر وارتد).

١٧ - الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ت: ١٣٧٦هـ

قال: فائدة (الإيمان يشمل عقائد الدين وأعمال القلوب والجوارح) توضيح أن الإيمان يشمل عقائد الدين، وأعمال القلوب، وأعمال الجوارح، كما دل عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه السلف الصالح، وبيان ارتباط بعضها ببعض: وذلك أن العبد إذا سمع النصوص من الكتاب والسنة، الدالة على صفات الله إثباتا ونفيا، وعلى

تصديق رسوله، وعلى الإخبار بكل الغيوب، وعلى الأمر بالخير والنهي عن الشر، فإنه يفهمها أولا، فإذا فهمها وعرفها، اعترف القلب بها، وصدقها تصديقا لا ريب فيه، تصديقا لله ولرسوله، وذلك يقتضي محبتها، والتقرب إلى الله باعتقاد ما دلت عليه، والجزم بأنه الحق النافع، فإذا عرف الله ورسوله وأحبه، أحب كل ما يقرب إلى الله، وكره كل ما يبغضه ويمقته، وحينئذ ينقاد القلب انقيادا جازما لطاعة الله وطاعة رسوله، فيقصد ويريد فعل ما يقدر عليه من محبوبات الله، من واجب ومستحب قصدا جازما، يترتب عليه وجود ما قصده وأراده، ويقصد اجتناب ما نهى الله عنه ونهى عنه رسوله قصدا جازما، يقترن به الترك، وهذا هو معنى قوله: رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَا [آل عمران:١٩٣]، وقول المؤمنين: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا [البقرة:٢٨٥]، ومنّة الله عليهم بقوله: وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ [الحجرات:٧] الآية، فتبين أن هذه الأمور: التصديق، والاعتراف، والحب، والانقياد، ووجود مُقتضَى هذا الانقياد، متلازمة، مرتبط بعضها ببعض، إذا تم واحد منها وكمل، عُلم أن جميعها قد كملت، وإذا انتفى واحد منها بالكلية: عُلم أن جميعها انتفت، وإذا نقص واحد منها فلنقصٍ في بقيتها، فافهم هذا الإيضاح في بيان الإيمان، ولهذا مثل الله الإيمان بالشجرة في وجودها، وكمالها، ونقصها، على هذا الوصف الذي ذكرنا، والله أعلم).

وهذا صريح في إثبات التلازم والارتباط بين أجزاء الإيمان، وأنه إذا انتفى عمل الجوارح بالكلية عُلم انتفاء بقية الأجزاء، وكذا لو انتفى التصديق، أو انتفى عمل القلب.

وقال في تفسير قوله تعالى: وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ [الشورى:٣٦] (أي جمعوا بين الإيمان الصحيح، المستلزم لأعمال الإيمان

الظاهرة والباطنة، وبين التوكل، الذي هو الآلة لكل عمل، فكل عمل لا يصحبه التوكل، فغير تام).

وقال: (وقد يعطف الله على الإيمان الأعمال الصالحة، أو التقوى، أو الصبر، للحاجة إلى ذكر المعطوف؛ لئلا يظن الظان أن الإيمان يكتفى فيه بما في القلب. فكم في القرآن من قوله: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحَاتِ ثم يذكر خبرا عنهم. والأعمال الصالحات من الإيمان، ومن لوازم الإيمان، وهي التي يتحقق بها الإيمان. فمن ادعى أنه مؤمن، وهو لم يعمل بما أمر الله به ورسوله من الواجبات، ومن ترك المحرمات، فليس بصادق في إيمانه).

١٨ - الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، ت:١٣٧٧هـ

قال: (ومحال أن ينتفي انقياد الجوارح بالأعمال الظاهرة مع ثبوت عمل القلب، قال النبي ﷺ: ((إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)). ومن هنا يتبين لك أن من قال من أهل السنة في الإيمان هو التصديق على ظاهر اللغة؛ أنهم إنما عنوا التصديق الإذعاني المستلزم للانقياد ظاهرًا وباطنًا، لم يعنوا مجرد التصديق).

١٩ - الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ت:١٣٨٩هـ

قال: (فدل على أن مجرد قول لا إله إلا الله لا يمنع من التكفير، بل يقولها ناس كثير ويكونون كفارا: إما لعدم العلمِ بها، أو العملِ بها، أو وجود ما ينافيها، فلابد مع النطق بها من أشياء أخر، أكبرها معرفة معناها والعمل به).

٢٠ - الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ت: ١٤٢٠هـ

وقد زعم البعض أنه يرى مسألة ترك عمل الجوارح بالكلية، مسألةً خلافية بين أهل السنة، وهذا زعم باطل، فالشيخ: يجزم بأن العمل ركن في الإيمان، وأن القول

بأنه شرط كمال قول المرجئة، لا قول أهل السنة، ويرى أنه لا يتصور وجود الإيمان مع ترك جميع العمل، وتولى التحذير من القول المخالف الذي يحكم بإسلام تارك العمل بالكلية، وقرظ وأقرّ ما فيه التصريح بأن ترك جميع العمل كفر. وإليك البيان من ثمانية أوجه:

الأول: أن الشيخ صرح في حوار أجرته معه مجلة المشكاة بأن مقولة: "العمل شرط كمال" هي مقولة المرجئة، وهذا نص الحوار:

(المشكاة: ذكر الحافظ ابن حجر في الفتح عندما تكلم على مسألة الإيمان والعمل، وهل هو داخل في المسمى، ذكر أنه شرط كمال، قال الحافظ (السلف قالوا....).

الشيخ ابن باز: لا، هو جزء، ما هو بشرط، هو جزء من الإيمان، الإيمان قول وعلم وعقيدة أي تصديق، والإيمان يتكون من القول والعمل والتصديق عند أهل السنة والجماعة.

المشكاة: هناك من يقول بأنه داخل في الإيمان لكنه شرط كمال؟

الشيخ: لا، لا، ما هو بشرط كمال، جزء، جزء من الإيمان. هذا قول المرجئة، المرجئة يرون الإيمان قول وتصديق فقط، والآخرون يقولون: المعرفة. وبعضهم يقول: التصديق. وكل هذا غلط.

الصواب عند أهل السنة أن الإيمان قول وعمل وعقيدة، كما في الواسطية، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

المشكاة: المقصود بالعمل جنس العمل؟

الشيخ: من صلاة وصوم وغيره. عمل القلب من خوف ورجاء.

المشكاة: يذكرون أنكم لم تعلقوا على هذا في أول الفتح؟

الشيخ: ما أدري، تعليقنا قبل أربعين سنة، قبل أن نذهب إلى المدينة، ونحن ذهبنا للمدينة في سنة ١٣٨١ هـ، وسجلنا تصحيحات الفتح أظن في ١٣٧٧هـ أو ٨٧ (لعلها ٧٨) أي تقريبا قبل أربعين سنة. ما أذكر يمكن مرّ ولم نفطن له).

الثاني: أن الشيخ حذر من كتاب (ضبط الضوابط في الإيمان ونواقضه)، واعتبر كتابه داعيا لمذهب الإرجاء المذموم وأنه لا يعتبر الأعمال الظاهرة في حقيقة الإيمان.

والكتاب المحذَّر منه يرى أن عمل الجوارح شرط كمال في الإيمان، وأن تاركه بالكلية مسلم عاص معرض للوعيد. ولو كان الشيخ يراها مسألة خلافية لما حذر من كتابه ولما وصفه بالإرجاء.

الثالث: أن الشيخ أقر ما تعقب به الشيخ علي بن عبد العزيز الشبل كلام الحافظ ابن حجر، وذلك في كتابه: (التنبيه على المخالفات العقدية في الفتح) (ص٢٨)

قال المؤلف: (الصواب أن الأعمال عند السلف الصالح قد تكون شرطا في صحة الإيمان، أي أنها من حقيقة الإيمان، قد ينتفي الإيمان بانتفائها كالصلاة. وقد تكون شرطا في كماله الواجب فينقص الإيمان بانتفائها كبقية الأعمال التي تركها فسق ومعصية وليس كفرا، فهذا التفصيل لابد منه لفهم قول السلف الصالح وعدم خلطه بقول الوعيدية. مع أن العمل عند أهل السنة والجماعة ركن من أركان الإيمان الثلاثة: قول وعمل واعتقاد، والإيمان عندهم يزيد وينقص خلافا للخوارج والمعتزلة، والله ولي التوفيق).

الرابع: أن الشيخ قد أقر ما هو أبلغ من ذلك وأظهر في نقد كلام ابن حجر وبيان معتقد أهل السنة، وذلك بإقراره ما كتبه الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف في كتابه: (التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد)، حيث علق المؤلف في الهامش بقوله: (وكلامه هذا عليه مآخذ أهمها نسبته القول بأن الأعمال

شرط في كمال الإيمان للسلف، وهو على إطلاقه غير صحيح، بل في ذلك تفصيل:

فالأعمال المكفرة سواء كانت تركا، كترك جنس العمل أو الشهادتين أو الصلاة، أو كانت فعلا كالسجود لصنم أو الذبح لغير الله، فهي شرط في صحة الإيمان، وما كان ذنبا دون الكفر فشرط كمال. وإنما أوردت كلامه هنا لحُكمه بالكفر على من فعل فعلا يدل على كفره كالسجود لصنم دون أن يقيده بالاعتقاد. على أن هذه العبارة فيها نظر أيضا، فالسجود لصنم كفر بمجرده وليس فعلا يدل على الكفر).

وقد أثنى الشيخ على الكتاب وقال: (فألفيتها رسالة قيمة مفيدة يحسن طبعها ونشرها ليستفيد منها المسلمون).

الخامس: أن الشيخ قرظ كتاب (درء الفتنة عن أهل السنة) للشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد حفظه الله، وقد جاء في الكتاب: (وإياك ثم إياك- أيها المسلم- أن تغتر بما فاه به بعض الناس من التهوين بواحد من هذه الأسس الخمسة لحقيقة الإيمان، لا سيما ما تلقفوه عن الجهمية وغلاة المرجئة من أن العمل كمالي في حقيقة الإيمان ليس ركنا فيه، وهذا إعراض عن المحكم من كتاب الله تعالى في نحو ستين موضعا، مثل قول الله تعالى: وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [الأعراف:٤٣]، ونحوها في السنة كثير، وخرق لإجماع الصحابة ومن تبعهم بإحسان).

والأسس الخمسة المشار إليها هي أن الإيمان: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية.

قال الشيخ ابن باز في تقريظه: (أما بعد: فقد اطلعت على هذه الرسالة الموسومة بـ(درء الفتنة عن أهل السنة) من مؤلفات أخينا العلامة الدكتور بكر بن عبدالله أبو زيد، فألفيتها رسالة قيمة مفيدة جديرة بالنشر والتوزيع. جزى الله مؤلفها خيرا وضاعف مثوبته ونصر به الحق، إنه جواد كريم. وصلى الله وسلم على رسول الله

وعلى آله وصحبه).

السادس: أن الشيخ يرى كفر من ترك عمل الجوارح بالكلية، وهذا يعلم من: تصريحه بكفر تارك الصلاة، فتارك الصلاة وما معها من أعمال الجوارح لا شك في كفره عند الشيخ، من باب أولى.

وليست المسألة راجعة إلى قضية الصلاة، حتى يدعى الخلاف فيها، بناء على الخلاف المشهور في حكم تارك الصلاة، بل جميع أهل السنة يرون ركنية العمل وضرورة وجوده ليصح الإيمان، سواء قالوا بكفر تارك الصلاة أو نازعوا في ذلك. يوضحه الوجه:

السابع: أن الشيخ أجاب أحد طلابه بجوابٍ فصلٍ في هذه المسألة، مبينًا الفرق بين ترك آحاد الأعمال، وتركِ العمل جملة، وأن أهل السنة متفقون على أن جنس العمل لابد منه لصحة الإيمان.

قال الأخ عبد العزيز بن فيصل الراجحي حفظه الله: (وقد سألت شيخنا الإمام ابن باز عام (١٤١٥هـ) وكنا في أحد دروسه عن الأعمال: أهي شرط صحة للإيمان، أم شرط كمال؟

فقال: من الأعمال شرط صحة للإيمان لا يصح الإيمان إلا بها كالصلاة، فمن تركها فقد كفر. ومنها ما هو شرط كمال يصح الإيمان بدونها، مع عصيان تاركها وإثمه.

فقلت له: من لم يكفر تارك الصلاة من السلف، أيكون العمل عنده شرط كمال؟ أم شرط صحة؟

فقال: لا، بل العمل عند الجميع شرط صحة، إلا أنهم اختلفوا فيما يصح الإيمان به منه؛ فقالت جماعة: إنه الصلاة، وعليه إجماع الصحابة كما حكاه عبدالله بن شقيق.

وقال آخرون بغيرها. إلا أن جنس العمل لابد منه لصحة الإيمان عند السلف جميعًا. لهذا الإيمان عندهم: قول وعمل واعتقاد، لا يصح إلا بها مجتمعة).

الثامن: أن الشيخ ابن باز سئل ما نصه: من شهد أن لا إله إلا الله واعتقد بقلبه ولكن ترك جميع الأعمال، هل يكون مسلمًا؟

فأجاب: (لا، ما يكون مسلمًا حتى يوحد الله بعمله، يوحد الله بخوفه ورجاءه، ومحبته، والصلاة، ويؤمن أن الله أوجب كذا وحرم كذا. ولا يتصور، ما يتصوّر أن الإنسان المسلم يؤمن بالله يترك جميع الأعمال، هذا التقدير لا أساس له. لا يمكن يتصور أن يقع من أحد. نعم؛ لأن الإيمان يحفزه إلى العمل. الإيمان الصادق).

تعليق: مع وضوح كلام الشيخ وكثرته في بيان هذه المسألة، إلا أن المخالف أعرض عنه، وتمسك بكلامه في حكاية خلاف أهل السنة في حكم تارك الصلاة، أو تارك المباني الأربعة، وهذا خارج عن محل النزاع، فكلامنا في ترك العمل الظاهر بالكلية، لا في ترك بعض الأعمال.

ومن ذلك استشهادهم بحوار أجرته مجلة الفرقان مع الشيخ، جاء فيه: (س: العلماء الذين قالوا بعدم كفر من ترك أعمال الجوارح مع تلفظه بالشهادتين ووجود أصل الإيمان القلبي هل هم من المرجئة؟

فقال الشيخ: هذا من أهل السنة والجماعة، فمن ترك الصيام أو الزكاة أو الحج لا شك أن ذلك كبيرة عند العلماء، ولكن على الصواب لا يكفر كفرًا أكبر، أما تارك الصلاة، فالأرجح أنه كافر كفرًا أكبر إذا تعمد تركها، وأما تارك الزكاة والصيام والحج فإنه كفر دون كفر.

السائل: أعمال الجوارح هل هي شرط كمال أم شرط صحة الإيمان؟

الشيخ: إن أعمال الجوارح كالصوم هي من كمال الإيمان والصدقة والزكاة من

كمال الإيمان وتركها ضعف في الإيمان، أما الصلاة فالصواب أن تركها كفر، فالإنسان عندما يأتي بالأعمال الصالحة فإن ذلك من كمال الإيمان) انتهى.

قلت: هذا أعلى ما استشهدوا به من كلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه المسألة، ولا معارضة بينه وبين ما نقلته عنه، فكلامه هنا عن ترك آحاد العمل، كالصيام أو الزكاة أو الحج، أو الصلاة، والخلاف فيها معتبر بين أهل السنة، ولم يتحدث الشيخ عن ترك جميع العمل، وإن كان السائل أراد هذا، لكن لا يخفى أن عبارة: (ترك أعمال الجوارح) تحتمل الترك الكلي، وتحتمل ترك البعض، والشيخ على كل تقدير، أجاب عن ترك البعض.

وأما ما نقلته عنه فهو صريح في الترك الكلي، وفي الحكم على القول المخالف بأنه قول المرجئة، فلا يَترك هذا، ويتمسك بما هو خارج عن محل النزاع، من يريد الحق وينشده، والموفق من وفقه الله.

٢١ - الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ت: ١٤٢٠هـ

قال: (إن الإيمان بدون عمل لا يفيد؛ فالله حينما يذكر الإيمان يذكره مقرونًا بالعمل الصالح؛ لأننا لا نتصور إيمانًا بدون عمل صالح، إلا أن نتخيله خيالا؛ آمن من هنا، قال: أشهد ألا إله إلا الله ومحمد رسول الله، ومات من هنا. هذا نستطيع أن نتصوره، لكن إنسان يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله؛ ويعيش دهره مما شاء الله ولا يعمل صالحًا؛ فعدم عمله الصالح هو دليل أنه يقولها بلسانه، ولم يدخل الإيمان إلى قلبه؛ فذكر الأعمال الصالحة بعد الإيمان ليدل على أن الإيمان النافع هو الذي يكون مقرونًا بالعمل الصالح).

٢٢ - الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، ت: ١٤٢١هـ

وكلامه في هذه المسألة مستفيض، ومذهبه واضح بيّن، لا يشتبه على من قرأ

كلامه، وقد سقت منه اثني عشر موضعا:

قال في شرح (كشف الشبهات): (ختم المؤلف هذه الشبهات بمسألة عظيمة هي: أنها لابد أن يكون الإنسان موحدا بقلبه، وقوله، وعمله، فإن كان موحدا بقلبه، ولكنه لم يوحد بقوله أو بعمله فإنه غير صادق في دعواه؛ لأن توحيد القلب يتبعه توحيد القول والعمل؛ لقول النبي ﷺ: ((أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)) ، فإذا وحد الله كما زعم بقلبه ولكنه لم يوحده بقوله أو فعله؛ فإنه من جنس فرعون الذي كان مستيقنًا بالحق عالمًا، لكنه أصر وعاند وبقي على ما كان عليه من دعوى الربوبية).

وسئل: عفا الله عنك يا شيخ، ورد عن بعض السلف في حديث أنه من شهد بالتوحيد دخل الجنة أنه منسوخ بأحاديث الفرائض، فهل هذا قول صحيح؟

فأجاب: (الصحيح أنه لا نسخ بهذا، ولكن ليكن معلوما أن من شهد بالتوحيد مخلصا، فلا يمكن أن يدع الفرائض؛ لأن إخلاصه يحمله على أن يفعل. كيف تشهد ألا إله إلا الله، أي لا معبود بحق إلا الله، وكيف تقول: أنا أريد بذلك وجه الله، ثم لا تعمل العمل الذي يوصلك إلى الله؟! فهذا لا يمكن، ولهذا كان من حافظ على ترك الصلاة ولم يصل أبدا كافر، فلو قال: أشهد ألا إله إلا الله وأومن بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ولكن لا أصلي، نقول: أنت كافر، لا فرق بينك وبين الذي يسجد للصنم؛ ولهذا جاء في رواية مسلم من حديث جابر: ((بَيْنَ الرَّجلِ وَبَيْنَ الكُفرِ وَالشِّرْكِ ترْكُ الصَّلاةِ))).

وقال في شرح حديث عتبان بن مالك رضي الله عنه: ((فَإِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَى النارِ مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللهِ)): (قوله: ((مَنْ قَالَ لا إِلَهَ إِلا اللهُ)) أي بشرط الإخلاص، بدليل قوله: ((يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللهِ)) أي: يطلب وجه الله، ومن طلب

وجها، فلابد أن يعمل كل ما في وسعه للوصول إليه؛ لأن مبتغي الشيء يسعى في الوصول إليه، وعليه فلا نحتاج إلى قول الزهري بعد أن ساق الحديث، كما في (صحيح مسلم) حيث قال: ثم وجبت بعد ذلك أمور، وحرمت أمور؛ فلا يغتر مغتر بهذا. فالحديث واضح الدلالة على شرطية العمل لمن قال لا إله إلا الله، حيث قال: ((يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللهِ))، ولهذا قال بعض السلف عند قول النبي ﷺ: ((مفتاح الجنة لا إله إلا الله)): لكن من أتى بمفتاح لا أسنان له لا يفتح له).

وقال: (وترك الصلاة كفر مخرج عن الملة إذا تركها الإنسان ولم يصل، لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وقد حكى بعض أهل العلم إجماع الصحابة على ذلك، ولا شك أن الذي لا يصلي ليس في قلبه إيمان؛ لأن الإيمان مقتضٍ لفعل الطاعة، وأعظم الطاعات البدنية الصلاة، فإذا تركها فهو دليل أنه ليس في قلبه إيمان، وإن ادعى أنه مؤمن، فإن من كان مؤمنًا فإنه بمقتضى هذا الإيمان يكون قائمًا بهذه الصلاة العظيمة).

وسئل رَحِمَهُ اللهُ: عن قول النبي ﷺ: ((يقول الله تعالى: شَفَعَتْ الْمَلائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ وَلَمْ يَبْقَ إلا أَرْحَمُ الراحِمِينَ فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنْ النارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ)) رواه مسلم ، ما معنى قوله: ((لم يعملوا خيرا قط))؟

فأجاب: (معنى قوله: ((لم يعملوا خيرا قط)) أنهم ما عملوا أعمالا صالحة، لكن الإيمان قد وقر في قلوبهم، فإما أن يكون هؤلاء قد ماتوا قبل التمكن من العمل، آمنوا ثم ماتوا قبل أن يتمكنوا من العمل، وحينئذ يصدق عليهم أنهم لم يعملوا خيرا قط.

وإما أن يكون هذا الحديث مقيدًا بمثل الأحاديث الدالة على أن بعض الأعمال الصالحة تركها كفر كالصلاة مثلا، فإن من لم يصل فهو كافر ولو زعم أنه مؤمن بالله ورسوله، والكافر لا تنفعه شفاعة الشافعين يوم القيامة وهو خالد مخلد في النار أبد

الآبدين والعياذ بالله. فالمهم أن هذا الحديث إما أن يكون في قوم آمنوا ولم يتمكنوا من العمل فماتوا فور إيمانهم، فما عملوا خيرا قط.

وإما أن يكون هذا عاما ولكنه يستثنى منه ما دلت النصوص الشرعية على أنه لا بد أن يعمل كالصلاة، فمن لم يصل فهو كافر لا تنفعه الشفاعة ولا يخرج من النار).

وسئل: كيف التوفيق بين قوله ﷺ في أقوام يدخلون الجنة ولم يسجدوا لله سجدة، والأحاديث التي جاءت بكفر تارك الصلاة؟

فأجاب: (يحمل قوله ﷺ: إنهم يدخلون الجنة ولم يسجدوا لله سجدة على أناس يجهلون وجوب الصلاة، كما لو كانوا في بلاد بعيدة عن الإسلام، أو في بادية لا تسمع عن الصلاة شيئا. ويحمل أيضا على من ماتوا فور إسلامهم دون أن يسجدوا لله سجدة.

وإنما قلنا ذلك لأن هذا الحديث الذي ذكرت من الأحاديث المتشابهة، وأحاديث كفر تارك الصلاة من الأحاديث المحكمة البينة، والواجب على المؤمن في الاستدلال بالقرآن أو السنة أن يحمل المتشابه على المحكم. واتباع المتشابه واطّراح المحكم طريقة من في قلوبهم زيغ والعياذ بالله، كما قال الله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ [آل عمران: ٧]).

وسئل: استدل بعض العلماء على عدم كفر تارك الصلاة بحديث الشفاعة الطويل الذي أخرجه البخاري ومسلم... فما قولكم حفظكم الله تعالى؟

فأجاب بقوله: (حديث الشفاعة الذي استدل به من لا يرى كفر تارك الصلاة عام مخصوص بلا ريب، فإنه مخصوص بمن قال لا إله إلا الله وأتى مكفرًا، مثل أن يقول: لا إله إلا الله وهو ينكر تحريم الربا، أو فرضية الصلاة ونحو ذلك، لم يخرج

من النار بشفاعة ولا غيرها، فكذلك من قال: لا إله إلا الله، وترك الصلاة، فإنه لا يخرج من النار بشفاعة ولا غيرها، لأنه كافر، فأي فرق بين من كفر بجحد فرضية الصلاة مع نطقه بالشهادة، ومن كفر بترك الصلاة مع نطقه بالشهادة؟!! فكما أن الأول لا يدخل في الحديث فكذلك الثاني.

وأيضًا فإن قوله: ((لم يعمل خيرًا قط)) عام يدخل فيه من لم يصل؛ لأن الصلاة من الخير، ولكن هذا العموم خُصَّ بالأدلة الدالة على كفر تارك الصلاة، فيخرج تارك الصلاة من عمومه، كما هو الشأن في العمومات المخصوصة).

وسئل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يوجد قِبَلنا من يقول: الإيمان اعتقاد بالقلب، وتلفظ باللسان، وأصل عمل القلوب

فقال - وهو غاضب-: (أعوذ بالله، هذا قول المرجئة، وهو مذهب قديم معروف).

وسئل: نرجو توضيح كلام شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: (ولكن ما وقر في القلب وصدقته الأعمال، فالعمل يصدِّق أن في القلب إيمانا، وإذا لم يكن عمل كذّب أن في القلب إيمانا؛ لان ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

فأجاب: (كلام الشيخ ظاهر، وهو مروي عن الحسن البصري (أن الإيمان ليس بالتمني ولا بالتحلي ولكن ما وقر في القلب وصدقته الأعمال)، وهذا معلوم من قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: ((أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْب)) ، فمعلوم أن القلب إذا كان فيه إيمان، فلا بد أن تظهر مقتضياته على الجوارح).

وسئل: شخص قال لا إله إلا الله مخلصًا من قلبه مصدقًا بقلبه مستسلمًا منقادًا

لكنه لم يعمل بجوارحه خيرًا قط مع إمكان العمل هل هو داخل في المشيئة أم كافر؟

فأجاب: أقول والحمد لله رب العالمين: (إذا كان لا يصلي فهو كافر، ولو قال لا إله إلا الله. لو كان صادقًا بقول لا إله إلا الله مخلصًا بها والله لن يترك الصلاة، لأن الصلاة صلة بين الإنسان وبين الله فقد جاء في الأدلة من القرآن والسنة والنظر الصحيح وإجماع الصحابة كما حكاه غير واحد على أن تارك الصلاة كافر مخلد في نار جهنم وليس داخلًا تحت المشيئة.

ونحن إذا قلنا بذلك لم نقله عن فراغ ونحن إذا قلنا بذلك فإنما قلناه لأنه من مدلولات كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأقوال الصحابة التي حُكي إجماعهم عليها. قال عبدالله بن شقيق: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يرون شيئًا من الأعمال تركه كفر إلا الصلاة. ونقل إجماع الصحابة على كفر تارك الصلاة الحافظ ابن راهويه وهو إمام مشهور.

أما سائر الأعمال إذا تركها الإنسان كان تحت المشيئة يعني لو لم يزك مثلًا فهذا تحت المشيئة؛ لأن النبي ﷺ لما ذكر عقوبة مانع الزكاة قال: ((ثُمَّ يَرَى سَبِيلَهُ إِما إِلَى الْجَنَّةِ وَإِما إِلَى النارِ)) ومعلوم أنه لو كان كافرًا لم يكن له سبيل إلى الجنة. والصيام والحج كذلك من تركها لم يكفر، وهو تحت المشيئة ولكنه يكون أفسق عباد الله).

قلت: تأمل قوله: (لو كان صادقًا بقول لا إله إلا الله مخلصًا بها والله لن يترك الصلاة) ففيه تقرير للتلازم بين الظاهر والباطن، ورد على من توهم حصول الإيمان في القلب مع تخلف العمل الظاهر جملة. ولهذا لما استقر هذا الوهم صاروا يفترضون مسائل لا يمكن وقوعها، كقولهم هنا: شخص قال لا إله إلا الله مخلصًا من قلبه مصدقًا بقلبه مستسلمًا منقادًا لكنه لم يعمل بجوارحه خيرًا قط مع إمكان العمل! ومعلوم أن القلب لو استسلم وانقاد، لانقادت الجوارح ولابد، فمن جهة عدم إدراك

التلازم بين الظاهر والباطن، غلط غالطون، كما قال شيخ الإسلام.

وسئل: كيف نفهم حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم وفيه: ((فَيُخْرِجُ اللهُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ))؟

فأجاب: (نفهم هذا أنه عام وأن أدلة كفر تارك الصلاة خاصة، ومعلوم عند العلماء أن العام لا يخصص بخاص، لأن هذا الحديث لم يقل: لم يصل، حتى نقول: إنه معارض للنصوص الدالة على كفر تارك الصلاة، بل قال: ((لم يعمل خيرا قط)) فلم ينص على الصلاة بل عمم، ونصوص كفر تارك الصلاة خاصة فتخص بما خصصت به).

وسئل: يقول البعض: إذا ترك عمل الجوارح بالكلية خرج من الإيمان ولكن لا يقتضي عدم انتفاعه بأصل الإيمان والشهادتين، بل ينتفع بهما، كمن أراد الحج ولم يشهد عرفة وهو ركن فإنه ينتفع بالأركان الأخرى، فما قول فضيلتكم في ذلك؟

فأجاب: (نقول هذا ليس بصواب، إنه لن ينتفع بإيمانه مع ترك الصلاة التي دلت النصوص على كفر تاركها، وكذلك لو ترك الوقوف بعرفة، ما صح حجه كما دل على ذلك سنة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، أما من أدرك عرفة قبل الفجر يوم النحر فقد أدرك، ومن لا فلا، حتى لو جاء بعد ذلك بالرمي والمبيت في منى والطواف والسعي لم يكن حج).

٢٣ - الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، رَحِمَهُ اللهُ:

قال في كتابه: (درء الفتنة عن أهل السنة): (وإياك ثم إياك- أيها المسلم- أن تغتر بما فاه به بعض الناس من التهوين بواحد من هذه الأسس الخمسة لحقيقة الإيمان، لا سيما ما تلقفوه عن الجهمية وغلاة المرجئة من أن العمل كمالي في حقيقة الإيمان ليس ركنا فيه، وهذا إعراض عن المحكم من كتاب الله تعالى في نحو ستين موضعا،

مثل قول الله تعالى: وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ [الأعراف: ٤٣]، ونحوها في السنة كثير، وخرق لإجماع الصحابة ومن تبعهم بإحسان).

والأسس الخمسة المشار إليها هي أن الإيمان: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية.

وشارك الشيخ حفظه الله مع اللجنة الدائمة في التحذير من الكتب الداعية إلى الإرجاء، والزاعمة بأن العمل شرط كمال، وأن تاركه بالكلية مسلم.

(باب اللوازم المترتبة على إخراج العمل من الإيمان)

تنبيهات مهمة على جملة من اللوازم الباطلة المنادية ببطلان مقالة المرجئة في إخراج العمل من الإيمان، أو تصور إيمان تام في القلب بدون عمل ظاهر وفي هذا مزيد نقض لمقالة الإرجاء، ومن هذه اللوازم:

١ - قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمان تام بدون عمل ظاهر؛ ولهذا صاروا يقدرون مسائل يمتنع وقوعها؛ لعدم تحقق الارتباط الذي بين البدن والقلب، مثل: أن يقولوا: رجل في قلبه من الإيمان مثل ما في قلب أبي بكر وعمر، وهو لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم رمضان، ويزني بأمه وأخته، ويشرب الخمر نهار رمضان، يقولون: هذا مؤمن تام الإيمان، فيبقى سائر المؤمنين ينكرون هذا غاية الإنكار". ثم علق شيخ الإسلام على هذه الصورة بقوله: "وإنما قال الأئمة بكفر هذا؛ لأن هذا فرض ما لا يقع، فيمتنع أن يكون الرجل لا يفعل شيئا مما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويفعل ما يقدر عليه من المحرمات، مثل الصلاة بلا وضوء وإلى غير القبلة، ونكاح الأمهات، وهو مع هذا مؤمن في الباطن، بل لا يفعل ذلك إلا لعدم الإيمان الذي في قلبه".

٢ - قال شيخ الإسلام: "ولهذا فرض متأخروا الفقهاء مسألة يمتنع وقوعها، وهو أن الرجل إذا كان مقرا بوجوب الصلاة، فدعي إليها، وامتنع، واستتيب ثلاثا، مع تهديده بالقتل، فلم يصل حتى يقتل: هل يموت كافرا أو فاسقا؟ على قولين.

وهذا الفرض باطل، فإنه يمتنع في الفطرة أن يكون الرجل يعتقد أن الله فرضها عليه، وأنه يعاقبه على تركها، ويصبر على القتل، ولا يسجد لله سجدة من غير عذر له في ذلك، هذا لا يفعله بشر قط، بل ولا يضرب أحد ممن يقرب بوجوب الصلاة إلا صلى، لا ينتهي الأمر به إلى القتل. وسبب ذلك أن القتل ضرر عظيم لا يصبر عليه الإنسان إلا لأمر عظيم، مثل لزومه لدين يعتقد أنه إن فارقه هلك، فيصبر عليه حتى يقتل، وسواء كان الدين حقا أو باطلا، أما مع اعتقاده أن الفعل يجب عليه باطنا وظاهرا، فلا يكون فعل الصلاة أصعب عليه من احتمال القتل قط".

٣ - قال شيخ الإسلام: "ويعلم أنه لو قدر قوما قالوا للنبي ﷺ: نحن نؤمن بما جئتنا به بقلوبنا من غير شك، ونقر بألسنتنا بالشهادتين، إلا أنا لا نطيعك في شيء مما أمرت به ونهيت عنه، فلا نصلي ولا نصوم ولا نحج، ولا نصدق الحديث، ولا نؤدي الأمانة، ولا نفي بالعهد، ولا نصل الرحم، ولا نفعل شيئا من الخير الذي أمرت به، ونشرب الخمر، وننكح ذوات المحارم بالزنا الظاهر، ونقتل من قدرنا عليه من أصحابك وأمتك، ونأخذ أموالهم، بل نقتلك أيضا، ونقاتلك مع أعدائك.

هل كان يتوهم عاقل أن النبي ﷺ يقول لهم: أنتم مؤمنون كاملوا الإيمان، وأنتم من أهل شفاعتي يوم القيامة، ويرجى لكم أن لا يدخل أحد منكم النار؟ بل كل مسلم يعلم بالاضطرار أنه يقول لهم: أنتم أكفر الناس بما جئت به، ويضرب رقابهم إن لم يتوبوا من ذلك". ومن المعلوم أنه في عهد الرسول ﷺ كان من أسلم، ودخل في دين الله يلزم بالأعمال الظاهرة، من صلاة وزكاة وصيام وحج، ولم يكن أحد يترك بمجرد

الكلمة، بل كان من أظهر المعصية يعاقب عليها، ولو كان من أتى به هو الواجب عليه فقط، لما عوقب على تركه لغيره.

و ((لما جاء نفر من اليهود إلى الرسول ﷺ، فقالوا نشهد إنك لرسول الله. فقال ﷺ: لم تتبعوني، قالوا: نخاف من يهود)).

فلم يكونوا مسلمين بذلك؛ لأنهم قالوا ذلك على سبيل الإخبار عما في أنفسهم، أي نعم ونجزم أنك رسول الله، فعلم أن مجرد العلم والإخبار عنه ليس بإيمان حتى يتكلم بالإيمان على وجه الإنشاء، المتضمن للالتزام والانقياد، مع تضمن ذلك الإخبار عما في أنفسهم. والمنافقون قالوا مخبرين كاذبين، فاكانوا كفارا في الباطن، وهؤلاء قالوها غير ملتزمين ولا منقادين، فكانوا كفارا في الظاهر والباطن.

٤ - نقل شيخ الإسلام عن الإمام أحمد في معرض نقضه لمن اكتفى في الإيمان بالإقرار أنه قال:

"ويلزمه أن يقول: هو مؤمن بإقراره، وإن أقر بالزكاة في الجملة، ولم يجد في كل مائتي درهم خمسة أنه مؤمن، فيلزمه أن يقول: إذا أقر، ثم شد الزنار في وسطه، وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبيع، وعمل الكبائر كلها، إلا أنه في ذلك مقر بالله، فيلزمه أن يكون عنده مؤمنا، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم.

قلت "القائل: شيخ الإسلام": هذا الذي ذكره الإمام أحمد من أحسن ما احتج الناس به عليهم، جمع جملا يقول غيره بعضها، وهذا الإلزام لا محيد لهم عنه.

ولهذا لما عرف متكلموهم، مثل جهم، ومن وافقه أنه لازم لهم التزموه، وقالوا: لو فعل ما فعل من الأعمال الظاهرة لم يكن بذلك كافرا في الباطن، لكن يكون دليلا على الكفر في أحكام الدنيا.

فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أن يكون كافرا في الآخرة؟ قالوا: فهذه

النصوص تدل على أنه في الباطن ليس معه من معرفة الله شيء، فإنها عندهم شيء واحد، فخالفوا صريح المعقول، وصريح الشرع". ٥ - ذكر شيخ الإسلام أيضا أن مما يلزمهم "أن من سجد للصليب والأوثان طوعا، وألقى المصحف في الحش عمدا، وقتل النفس بغير حق، وقتل كل ما رآه يصلي، وسفك دم كل من يراه يحج البيت، وفعل ما فعلته القرامطة بالمسلمين يجوز أن يكون مع ذلك مؤمنا وليا لله، إيمانه مثل إيمان النبيين والصديقين".

(باب أهمية عمل القلب)

القلب هو موضع الإيمان الأصلي، وإيمانه أهم أجزاء الإيمان، ومن هنا كان قوله وعمله هو أصل الإيمان الذي لا يوجد بدونه مهما عملت الجوارح من الإيمان، ولا خلاف بين عقلاء بنى آدم في أن كل حركة بالجارحة لا تكون إلا بإدارة قلبية، وإلا فهي من تصرفات المجانين أو حركات المضطرين فاقدي الإرادة.

فالقلب - كما سبق في فصل حقيقة النفس الإنسانية - ليس ملك الأعضاء فحسب، بل هو أعظم من ذلك، إذ هو مصدر توجيهها ومنبع عملها وأساس خيرها وشرها، فإذا كانت إدارته إيمانية كانت الأفعال العضوية إيمانا، وإذا كانت إدارته إدارة كفر ونفاق أو عصيان كانت تلك مثلها.

والنصوص في ذلك كثيرة. منها:

١ - يقول الله تعالى في حق من حققوا الولاء والبراء: أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ [المجادلة:٢٢]

٢ - ويقول: وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:٧]

٣ - ويقول في حق الأعراب: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:١٤]

٤ – ويقـول: وَلِيَبْتَلِـيَ اللهُ مَـا فِـي صُـدُورِكُمْ وَلِـيُمَحِّصَ مَـا فِـي قُلُـوبِكُمْ [آل عمران:١٥٤]

وغير ذلك كالآيات الدالة على الطبع والختم على قلوب الكافرين أو كونها في أكنه أو مغلقة – ونحوها. وكل آية ورد فيها قوله: بِذَاتِ الصُّدُورِ.ومن السنة يقول النبى ﷺ: ((.... التقوى ههنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات....)). ويقول: ((ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)).ويقول – كما روى الإمام أحمد في المسند –: ((الإسلام علانية، والإيمان في القلب وأشار إلى صدره ثلاث مرات قائلا التقوى هاهنا، التقوى هاهنا)).ويقول: ((يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك)).

فهذه النصوص تدل على أن القلب هو الأصل، وأن إيمانه هو جزء الإيمان الأساس الذى يقوم عليه الجزء الظاهر ويتفرع منه، ويرتبط به ارتباط العلة بالمعلول، بل ارتباط أجزاء الحقيقة الواحدة الجامعة، ومن هنا لم يسم المنافق مؤمنا قط وإن كثر عمل جوارحه بالجهاد والصلاة.

بل المؤمن المجاهد إذا نوى بجهاده طلب الدنيا أو الرياء حبط عمله وتبدلت المثوبة في حقه عقوبة وعذابا، وهذا ما يدل على أهمية عمل القلب، وقد سبق تفصيل لذلك في فصل حقيقة النفس الإنسانية.

ومن العجيب أن المرجئة استدلت ببعض الأدلة السابقة على إن الإيمان هو مجرد التصديق القلبى، وأن أعمال الجوارح – بل بقية أعمال القلب – ليست من الإيمان، فهذا هو ذا "الإيجي" في "المواقف" يذكر مذهب أصحابه الأشاعرة: وهو أنه التصديق، ومذهب الماتريدية، وهو أنه التصديق مع الكلمتين، ويذكر "مذهب السلف وأصحاب الأثر: أنه مجموع هذه الثلاثة، فهو تصديق بالجنان، وإقرار

باللسان، وعمل بالأركان". ثم يقول في الانتصار لمذهبه: "لنا وجوه:

الأول: الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:١٤]، وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ [النحل:١٠٦]. ومنه الآيات الدالة على الختم على القلوب، ويؤيده دعاء النبي ﷺ: ((اللهم ثبت قلبي على دينك) ٢). وقوله لأسامة - وقد قتل من قال لا إله إلا الله -: ((أفلا شققت عن قلبه)).

والرد عليهم واضح، فإن النصوص الدالة على الجزء الباطن من الإيمان لا تنفي وجود الجزء الظاهر - لا سيما ولهذا الجزء نصوص مماثلة - وغاية ما فيها بيان أن إيمان القلب هو الأصل والأساس لإيمان الجوارح كما تقدم.

ثانيا: من جهة ثانية هذه النصوص لا تدل على التصديق بل على أمر زائد عنه، فما كتبه الله في قلوب المعادين لأعدائه وما زينه في قلوب المؤمنين وما نفى دخوله في قلوب الأعراب وهكذا، ليس هو التصديق المجرد كما يحسبون وإنما هو أعمال قلبية كالمحبة والرضا واليقين ونحوها.

ثالثا: ومن جهة ثالثة يرد عليهم بأن من تأمل هذه النصوص التى أوردها صاحب المواقف يجد أنها تدل على إيمان الجوارح بنوع من أنواع الدلالة، وأن الإيمان المذكور في بعضها ليس هو الإيمان العام المقابل لكلمة "الكفر" والمرادف لكلمة "الدين"، بل هو الإيمان الخاص المقابل لكلمة "الإسلام" إذا اجتمعا، أي على النحو الذى دل عليه الحديث السابق: "الإسلام علانية والإيمان في القلب" ولا مجال للبسط أكثر من هذا. ومن أفسد الأصول التى بناها المرجئة على هذا الاعتقاد - أي انحصار الإيمان في التصديق القلبي وحده - أنهم حصروا الكفر في التكذيب القلبي أيضا، حتى أنهم لم يعتبروا الأعمال الكفرية الصريحة كالسجود للصنم، وإهانة المصحف، وسب الرسول ﷺ إلا دلالات على انتفاء التصديق القلبي،

وليست مكفرة بذاتها.

(باب إثبات عمل القلب)

لما كان إيمان القلب من الأهمية بالدرجة التى عرضنا طرفا منها، كان لا بد أن يكون حظ الحديث عنه من الذكر الحكيم الذى أنزله الله لإصلاح حياة العالمين وتزكيتها هو الحظ الأوفر، وهكذا جاء في القرآن آيات كثيرة تبين أعمال القلب وأهميتها في الإيمان أصلا أو وجوبا، ولو ذهبنا في جمعها واستقصائها لطال المقام جدا.

وحسبنا أن نورد ما يتجلى به صحة مذهب أهل السنة والجماعة وشذوذ المرجئة المنكرين لدخول أعمال القلب في الإيمان عدا التصديق القلبي، ويتضح أن مصدر القوم في التلقي لم يكن الكتاب والسنة، وإلا فكيف يضربون صفحا عن هذه الآيات المحكمات، ويعتمدون أكثر ما يعتمدون على آية واحدة ليست في مورد الإيمان الشرعي، بل حكاها الله تعالى عن قوم قالوها في التصديق الخبرى المجرد، وهو قوله تعالى على لسان اخوة يوسف: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا [يوسف:١٧]!!

وهذه بعض أعمال القلب مقرونة بما تدل عليها من الآيات، منها ما هو في حق المؤمنين، ومنها ما هو في حق الكفار دالا على أمور سوى التكذيب الذي لم يقر المرجئة بغيره، ونظرا لكثرتها اكتفيت بما ورد فيها العمل مسندا إلى القلب - أو الصدر - بالمنطوق الصريح.

١ - الوجل: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ [الأنفال:٢]

٢ - الإخبات: وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ [الحج:٥٤]

٣ - السلامة من الشرك دقيقة وجليله يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ [الشعراء:٨٨ - ٨٩]

٤ - الإنابة: مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَن بِالْغَيْبِ وَجَاء بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ [ق:٣٣].

٥ - الطمأنينة: وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠] أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ [الرعد: ٢٨]

واشترطها في المكره إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ [النحل:١٠٦] " فكيف بغيره.

٦ - التقوى: ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ [الحج:٣٢] " الحج:٣٢".. إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللهِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ [الحجرات:٣] "

٧ - الانشراح: فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ [الأنعام:١٢٥] أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ [الزمر:٢٢].

٨ - السكينة: هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ [الفتح:٤]

٩ - اللين: ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ [الزمر:٢٣] وقد اسنده للقلب والجوارح هنا.

١٠ - الخشوع: أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ الحديد:١٦ []

١١ - الطهارة: ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ [الأحزاب:٥٣] وهى في أية الحجاب، فدلت على التلازم بين عمل القلب وعمل الجوارح.

١٢ - الهداية وَمَن يُؤْمِن بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ [التغابن:١١] وهى مما يدل على تلازم أعمال القلب.

١٣ - العقل: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ

يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ [الحج:٤٦]

١٤ – التدبر: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا [محمد:٢٤]

١٥ – الفقه: لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا [الأعراف:١٧٩]

١٦ – الإيمان: مِنَ الَّذِينَ قَالُواْ آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ [المائدة:٤١].

وفى الإيمان الخاص: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات:١٤] ولهذا كان فيهم الصنف الذى سماه الله: وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ [التوبة:٦٠].

١٧ – السلامة من الغل للمؤمنين وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا [الحشر:١٠]

١٨ – الرضا والتسليم فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا [النساء: ٦٥].

ويلاحظ أن الإسناد فيها للنفس لا للقلب أو الصدر، لحكمة دقيقة هى أن النفس مكمن الهوى والاعتراض.

ومما ورد مسندا إلى القلب غير المؤمن:

١ – الإنكار: فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ [النحل: ٢٢].

٢ – الكبر: إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ [غافر: ٥٦] كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ [غافر: ٣٥].

٣ – الإعراض واللهو: مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ [الأنبياء:٢ – ٣]

٤ - الاشمئزاز وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ [الزمر:٤٥].

٥ - الزيغ: فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ [الصف:٥]. فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ [ال عمران:٧]

٦ - العمى: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ [الحج: ٤٦]

٧ - القفل، وعدم الفقه، وعدم العقل: وقد تقدم ما يدل عليها.

٨ - المرض: فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا [البقرة:١٠]

٩ - القسوة: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ [البقرة:٧٤]

١٠ - الغمرة: بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَذَا [المؤمنون: ٦٣]

١١ - الران: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ [المطففين:١٤]

١٢ - العداوة للحق وأهله: قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ [آل عمران: ١١٨].

والآيات في ذلك وعلاقته بأعمال الجوارح كثيرة أيضا. وأكثر مما ذكرنا الآيات الواردة في أعمال القلوب، ولكن لم يذكر فيها لفظه، كآيات الخوف والرجاء والتوكل والاستعانة والرضا وغيرها.

(باب أثر عمل الجوارح في أعمال القلب)

أن الحديث عن عمل القلب وأهميته وتفصيل ذلك وبيان ارتباط أجزاء الإيمان بعضها ببعض من خلال ارتباط أعمال الجوارح به، وكونها فرعا له، وصورة لما فيه، ومقتضى لازما له - لا يعني أن أعمال الجوارح من الطاعات أو المعاصي لا تؤثر

هي الأخرى على عمل القلب.

وحذرا من أن تشعر المباحث السابقة بذلك - رأيت أن اذكر ما يدل على اثر عمل الجارحة في عمل القلب، فبه تكتمل صورة التأثير المتبادلة، مما يدل دلالة أوضح على أن كلا منهما جزء من الحقيقة الواحدة الجامعة.

ولنبدأ ببيان اثر المعاصي على القلب، ثم نعقب ببيان اثر الطاعة عليه.

فأما آثار المعاصي في القلب فهي كثيرة جدا، وقد فصل الإمام الرباني ابن القيم كثيرا منها في كتاب: "الجواب الكافي"، وهاأنذا اقتبس بعضها موجزا وموضحا:

١ - حرمان العلم النافع: فان هذا العلم نور يقذفه الله في القلب والمعصية تطفئه، ولهذا كان السلف يرشدون تلاميذهم إلى ترك المعاصي، لكي يورثهم الله حقيقة العلم.

٢ - الوحشة بين العبد وربه: وهي وحشة لو اجتمعت لصاحبها ملذات الدنيا كلها لم تذهبها، ومن علاماتها وفروعها الوحشة بينه وبين أهل التقوى والإيمان.

٣ - الظلمة التي يجدها العاصي في قلبه: فان الطاعة نور والمعصية ظلمة، وكلما قويت الظلمة ازدادت حيرته حتى يقع في البدع والضلالات.

قال ابن عباس: أن للحسنة ضياء في الوجه، ونورا في القلب، وسعة في الرزق، وقوة في البدن، ومحبة في قلوب الخلق، وان للسيئة سوادا في الوجه، وظلمة في القبر والقلب، ووهنًا في البدن، ونقصا في الرزق، وبغضة في قلوب الخلق.

٤ - وهن القلب: فلا تزال المعاصي توهنه حتى تزيل حياته بالكلية وهذا الوهن يظهر أثره على البدن، فتأمل قوة أبدان فارس والروم كيف خانتهم عند أحوج ما كانوا إليها، وقهرهم أهل الإيمان بقوة أبدانهم وقلوبهم.

٥ - تقصير العمر ومحق بركته: بمقدار ما تمرض القلب وتذهب حياته، فان

حقيقة الحياة هي حياة القلب، وعمر الإنسان هو مدة حياته، فكلما كثرت الطاعة زادت حياته، فزاد عمره الحقيقي، وكلما كثرت المعاصي أضاعت حياته وعمره.

٦ - أن العبد كلما عصى خفت عليه المعصية حتى يعتادها، ويموت إنكار قلبه لها، فيفقد عمل القلب بالكلية، حتى يصبح من المجاهرين بها المفاخرين بارتكابها، واقل ذلك أن يستصغرها في قلبه، ويهون عليه إتيانها حتى لا يبالي بذلك، وهو باب الخطر.

روى البخاري في صحيحه عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: أن المؤمن يرى ذنوبه كأنها في اصل جبل يخاف أن يقع عليه، وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب وقع على انفه فقال به هكذا فطار.

٧ - الذل: فالمعصية تورث الذل ولا بد، فالعز كل العز في طاعة الله تعالى، قال تعالى: مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا [فاطر: ١٠]. أي فليطلبها بطاعة الله فانه لا يجدها إلا في طاعته.

وكان من دعاء بعض السلف: اللهم أعزني بطاعتك ولا تذلني بمعصيتك.

وقال الحسن البصري: إنهم وإن طقطقت بهم البغال وهملجت بهم البراذين، فإن ذل المعصية لا يفارق قلوبهم، أبى الله إلا أن يذل من عصاه.

وقال عبد الله بن المبارك:

رأيت الذنوب تميت القلوب... وقد يورث الذل إدمانها

وترك الذنوب حياة القلوب... وخير لنفسك عصيانها

وهل افسد الدين إلا الملوك... وأحبار سوء ورهبانها

٨ - الصدى والران والطبع والقفل والختم: وذلك أن القلب يصدا من المعصية، فإذا زادت غلب عليه الصدأ حتى يصير رانًا - كما قال تعالى: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى

قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ [المطففين: ١٤]، ثم يغلب حتى يصير طبعًا وقفلًا وختمًا، فيصير القلب في غشاوة وغلاف، فإذا حصل له بعد الهدى والبصيرة انتكس فصار أعلاه أسفله - فحينئذ يتولاه عدوه ويسوقه حيث أراد، وبمثل هذا اتخذ الشيطان من البشر دعاة وجنودًا.

٩ - إطفاء الغيرة من القلب: وهي الغيرة على محارم الله أن تنتهك، وعلى حدوده أن تقتحم، وعلى دينه أن يضعف أو يضيع، وعلى إخوانه المسلمين أن يهانوا أو يبادوا - بل على أهله ونفسه أن يقعوا في المعصية والهلاك، ولهذا كان النبي ﷺ أغير الناس - كما ثبت في الصحيح:" أتعجبون من غيرة سعد، لانا أغير منه، والله أغير مني"

فالمعاصي تضعف هذه الغيرة حتى تذهبها وتزيلها، ولهذا تجد المدمنين على المعاصي لا يبالون بالإسلام وأهله من كوارث ومحن، ولا يهمهم ذلك في شيء، وإنما همهم اتباع الشهوات وإضاعة الأوقات، ويرى الواحد منهم المنكر أمامه فلا تهتز له شعرة، بل يفقدون الغيرة الخاصة، وهي الغيرة على العرض، حتى تصير الديانة طبعًا وسجية.

١٠ - إذهاب الحياء الذي هو مادة الحياة للقلب: وهو اصل كل خير، وذهابه ذهاب كل خير بأجمعه..

والذنوب تضعف الحياء من العبد حتى ربما انسلخ منه بالكلية، فلا يستحيي لا من الله ولا من العباد، والتلازم بين ارتكاب المحرمات وقلة الحياء لا يخفى على أحد.

١١ - إذهاب تعظيم الله ووقاره من القلب: فكما أن تعظيم الله وتوقيره يحجز عن المعصية فان ارتكاب المعصية يضعف التعظيم والتوقير - حتى يستخف العبد

بربه، ويستهين بأمره، ولا يقدره حق قدره[(١)].

---

(١) التعظيم من حيث هو عبادة حق الله وحده فلا يجوز أن يعظم مخلوقا كتعظيم الله أو يعطى من التعظيم ما لا يستحقه إلا الله ﷻ وكل طريق يفضي إلى ذلك فحرام وقد جاءت الشريعة بالنهي عن كل ما يفضي إلى الغلو في المخلوق سواء أكان نبيا من الأنبياء أو ملكا من الملائكة أو قبرا أو غيره.

والقرآن والسنة دالتان ومبينتان لعظمة الله وكماله وأنه المتصف بصفات الكمال التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها رسول الله ﷺ، وعلى كمال قدرته، وأنه هو المعبود وحده لا شريك له، دون كل ما سواه. وهذا باب عظيم واسع وسوف نختصر جهدنا والله المستعان.

* الدليل من الكتاب: قال تعالى: {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون (٦٧)} [الزمر: ٦٧].

قال العماد بن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "يقول تعالى: ما قدر المشركون الله حق قدره، حين عبدوا معه غيره، وهو العظيم الذي لا أعظم منه، القادر على كل شيء، المالك لكل شيء، وكل شيء تحت قهره وقدرته".

* الدليل من السنة: عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد، إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع فيقول: أنا الملك. فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ﷺ: {وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة} [الزمر: ٦٧].

وفي رواية لمسلم: "وسائر الخلق على إصبع ثم يهزهن فيقول أنا الملك أنا الملك".

وعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "يطوي الله ﷻ السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟". أخرجه مسلم (٢٧٨٨). قال البيهقي: "ذكر الشمال فيه تفرد به عمر بن حمزة عن سالم وقد روى هذا الحديث نافع وعبيد الله بن =

=

مقسم عن ابن عمر، لم يذكر فيه الشمال" الأسماء والصفات ٢/ ٥٥.
قلت: وفي الأحاديث الأخرى يذكر في مقابلها (بيده الأخرى) فالأخرى يعني اليد الثانية ولم يأت لها وصف في هذا الحديث هل هي يمين أو شمال. وجاء في أحاديث أخر أن (كلتا يديه يمين). قال ابن عثيمين: "وعلى كل فإن يديه -سبحانه- اثنتان بلا شك، وكل واحدة غير الأخرى، إذا وصفنا اليد الأخرى بالشمال، فليس المراد أنها أقل قوة من اليد اليمني، بل كلتا يديه يمين". [القول المفيد ٣/ ٢٩٧].
وروي عن ابن عباس قال: "ما السماوات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم".
وقال ابن جرير حدثني يونس أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد: حدثني أبي قال: قال رسول الله ﷺ: "ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس".
قال: وقال أبو ذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله رضي الله عنه يقول: "ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة من الأرض".
وعن ابن مسعود قال: "بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام وبين كل سماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء. والله فوق العرش؛ لا يخفى عليه شيء من أعمالكم".
وعن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "هل تدرون كم بين السماء والأرض؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: بينهما مسيرة خمسمائة سنة، ومن كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة سنة، وكثف كل سماء مسيرة خمسمائة سنة. وبين السماء السابعة والعرش بحر، بين أسفله وأعلاه كما بين السماء والأرض، والله تعالى فوق ذلك، وليس يخفى عليه شيء من أعمال بني آدم".
قال في التيسير بعد أن ذكر هذه الأحاديث: "وهذه الأحاديث وما في معناها تدل على عظمة الله، وعظيم قدرته وعظم مخلوقاته، وقد تعرف سبحانه وتعالى إلى عباده بصفاته، وعجائب مخلوقاته، وكلها تدل على كماله، وأنه هو المعبود وحده، لا شريك له في ربوبيته وإلهيته، وتدل على إثبات الصفات له على ما يليق بجلال الله وعظمته إثباتا

=

=

بلا تمثيل وتنزيها بلا تعطيل، وهذا هو الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وعليه سلف الأمة وأئمتها ومن تبعهم بإحسان، واقتفى أثرهم على الإسلام والإيمان".

وأنواع تعظيم غير الله والأسباب المفضية إليه كثيرة فإن التعظيم قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل.

أما التعظيم بالقول فمن مظاهره:

١ - المساواة بالله بالواو العاطفة في المشيئة. فقد قال قائل للنبي ﷺ: "ما شاء الله وشئت فقال: أجعلتني والله عدلا بل ما شاء الله وحده". وقال ﷺ: "لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء محمد".

٢ - الإطراء فقد قال ﷺ: "لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم فإنما أنا عبده فقولوا: عبد الله ورسوله".

وفي حديث جويرية رضي الله عنها لما قالت: وفينا نبي يعلم ما في غد، فقال النبي ﷺ: "دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين".

٣ - قال ﷺ: "لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي" وقس على ذلك.

* أما التعظيم بالفعل فمن مظاهره:

١ - لما خرج الرسول ﷺ متوكئا على عصا قام الناس إليه فقال: "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضها بعضا".

٢ - السجود لغير الله فقد ثبت أن معاذ بن جبل لما قدم من الشام سجد للنبي ﷺ. قال: "ما هذا يا معاذ؟ " قال: أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك. فقال رسول الله ﷺ: "فلا تفعلوا، فإني لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير الله؛ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"".

٣ - فعل هيئة لا تصلح إلا لله كالركوع والانحناء وحلق الرأس للشيخ، وقد عد ابن القيم من أنواع الشرك السجود لغير الله والركوع والانحناء، ثم قال: "ومن أنواعه: حلق الرأس للشيخ. فإنه تعبد لغير الله، ولا يتعبد بحلق الرأس إلا في النسك لله خاصة".

٤ - الذبح للسلطان.

قال النووي رحمه الله: "وذكر الشيخ إبراهيم المروذي من أصحابنا أن ما ذبح عند استقبال

=

=

السلطان تقربا إليه أفتى أهل بخارى بتحريمه لأنه مما أهل به لغير الله". فمدار ذلك على القصد والنية. وعلامة ذلك أنه يذبح في وجهه، أو يقصد أن يريق الدم عند قدميه مثلا وفي نيته التعظيم له بإراقة الدم، فالمسألة فيها تفصيل، إن كان نحرها للمضيفات وإطعام الناس فهذا لا بأس به وهو عمل مشروع، أما إن كان نحرها عند لقاء الملوك أو عند لقاء المعظمين تعظيما لهم فهذا شرك لأنه ذبح لغير الله.

والذابح عند قدوم السلطان لا يقول عند ذبحه باسم السلطان، وهذا مما ليس في حرمته نزاع.

قال النووي في شرح مسلم: "فإن قصد الذابح مع ذلك تعظيم المذبوح له غير الله تعالى والعبادة له كان ذلك كفرا، فإن كان الذابح مسلما قبل ذلك صار بالذبح مرتدا. انتهى".

وقال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: "فلو قدم السلطان إلى بلد فذبحنا له فإن كان تقربا وتعظيما فإنه شرك أكبر وتحرم هذه الذبائح وعلامة ذلك: أننا نذبحها في وجهه ثم ندعها.

أما لو ذبحنا له إكراما وضيافة وطبخت وأكلت فهذا من باب الإكرام وليس بشرك".

وكل تعظيم لغير الله إذا كان على وجه العبادة فهو شرك كالحلف والنذر والذبح والطواف بالقبر والعكوف عنده فإن التعظيم حق الله سبحانه وتعالى كما قال ﷻ: {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين (١٦٢) لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين (١٦٣)} [الأنعام: ١٦٢ - ١٦٣].

*** التحذير من التعظيم المحرم:**

حذر العلماء من الغلو في الرسول ﷺ أو الأنبياء والملائكة أو القبور. ومن التعظيم المحرم الغلو في حق المخلوق كرفع النبي ﷺ فوق منزلته التي أنزله الله إياه ومن هذا قول البوصيري:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ... ومن علومك علم اللوح والقلم

فجعل الدنيا والآخرة من جود محمد ﷺ وادعى له علم الغيب الذي استأثر الله به سبحانه وهو علم اللوح والقلم. قال الشيخ سليمان بن عبد الله: "وكل ذلك كفر صريح. ومن العجب أن الشيطان أظهر لهم ذلك في صورة محبته عليه السلام وتعظيمه ومتابعته،

=

=

هذا شأن اللعين لا بد وأن يمزج الحق بالباطل ليروج على أشباه الأنعام اتباع كل ناعق، الذين لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق، لأن هذا ليس بتعظيم، فإن التعظيم محله القلب واللسان والجوارح وهم أبعد الناس منه، فإن التعظيم بالقلب: ما يتبع اعتقاد كونه عبدا رسولا، من تقديم محبته على النفس والولد والوالد والناس أجمعين".

ومما هو كفر صريح نداء الرسول ﷺ ودعاؤه والاستغاثة به قول البرعي:

يا سيدي يا رسول الله يا أملي ... يا موئلي يا ملاذي يوم يلقاني
هبني بجاهك ما قدمت من زلل ... جودا ورجح بفضل منك ميزاني
واسمع دعائي واكشف ما يساورني ... من الخطوب ونفس كل أحزاني
فأنت أقرب من ترجى عواطفه ... عندي وإن بعدت داري وأوطاني
إني دعوتك من "نيابتي برع" ... وأنت أسمع من يدعوه ذو شأن
فامنع جنابي وأكرمني وصل نسبي ... برحمة وكرامات وغفران

ومن مظاهر التعظيم الشركي تعظيم القبور والقباب والمشاهد قال الشيخ سليمان ابن عبد الله: "... فكثير منهم إذا رأوا القباب التي يقصدونها كشفوا الرؤوس فنزلوا عن الاكوار، فإذا أتوها طافوا بها واستلموا أركانها، وتمسحوا بها، وصلوا عندها ركعتين، وحلقوا عندها الرؤوس ووقفوا باكين متذللين متضرعين سائلين مطالبهم، وهذا هو الحج، وكثير منهم يسجدون لها إذا رأوها، ويعفرون وجوههم في التراب تعظيما لها، وخضوعا لمن فيها، فإن كان للإنسان منهم حاجة من شفاء مريض أو غير ذلك، نادى صاحب القبر، يا سيدي فلان جئتك قاصدا من مكان بعيد، لا تخيبني، وكذلك إذا قحط المطر، أو عقرت المرأة عن الولد، أو دهمهم عدو أو جراد، فزعوا إلى صاحب القبر، وبكوا عنده فإن جرى المقدور بحصول شيء مما يريدون، استبشروا وفرحوا ونسبوا ذلك إلى صاحب القبر، فإن لم يتيسر شي من ذلك اعتذروا عن صاحب القبر بأنه إما غائب في مكان آخر، أو ساخط لبعض أعمالهم، أو أن اعتقادهم في الولي ضعيف، أو أنهم لم يعطوه نذره ونحو هذه الخرافات. ومن بعض أشعار المادحين لسيد المرسلين ﷺ قول البوصيري:

=

١٢ - مرض القلب وإعاقته عن الترقي في مراتب الكمال ودرجاته: وقد سبق بيان تفاضل الناس في أعمال القلوب - فالذنوب تخرج صاحبها من دائرة اليقين وتنزله من درجة الإحسان، بل تخرجه من دائرة الإيمان، كما في الحديث الصحيح: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن))، فلا يبقى إلا اسم الإسلام، وربما أخرجته منه، فان المعاصي بريد الكفر.

١٣ - إضعاف همة القلب وإرادته: وتثبيطه عن الطاعة وتكسيله عنها، حتى يؤول به الأمر من الاستثقال إلى الكراهية والنفور، فلا ينشرح صدره لطاعة ولا يتحرج ويضيق من معصية، ويصير جسورًا ومقداما على الخطايا جبانا رعديدًا على الحسنات.

١٤ - الخسف بالقلب كما يخسف بالمكان وما فيه: فيخسف به بسبب ارتكاب الرذائل - إلى اسفل سافلين وصاحبه لا يشعر، وعلامة ذلك الخسف أن يكون القلب جوالا حول السفليات والقاذورات، متعلقا بالمحقرات والأمور التافهات، عكس القلب الذي تزكى بالطاعات فصار جوالا في معالي الأمور ومكارم الأخلاق، كما قال بعض السلف: "إن هذه القلوب جوالة، فمنها ما يجول حول العرش ومنها ما يجول حول الحش".

=

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به ... سواك عند حلول الحادث العمم
ولن يضيق رسول الله جاهك بي ... إذا الكريم تجلى باسم منتقم
فإن لي ذمة منه بتسميتي ... محمدا وهو أوفى الخلق بالذمم
إن لم يكن في معادي آخذا بيدي ... فضلا وإلا فقل يا زلة القدم"

وهذا غلو ظاهر ومن التعظيم أيضا الوقوف مع الصمت تحية للشهداء والرؤساء فهذا زيادة على أنه تشبه بأعداء الإسلام فهو تعظيم لغير الله وقيام لغيره وهذا كما قال ابن باز "أمر مخالف للشريعة المطهرة".

١٥ - مسخ القلب: فان المعاصي والقبائح ما تزال تتكاثر عليه حتى تمسخه كما تمسخ الصورة، فيصير القلب على قلب الحيوان الذي شابهه في أخلاقه وأعماله وطبيعته، فمن القلوب ما يمسخ على قلب خنزير - كقلب الديوث - ومنها ما يمسخ على قلب كلب أو حمار أو حية أو عقرب بحسب عمله، وقد شبه الله تعالى أهل الجهل والغي بالحمر تارة وبالكلب تارة وبالأنعام تارة، وربما وصل الأمر إلى المسخ التام، وهو مسخ الصورة مع القلب، كما حصل لبني إسرائيل حين جعل الله منهم القردة والخنازير.

١٦ - نكد القلب وقلقه وضنكه: وهذا ملازم للمعصية ملازمة الظل لأصله، كما قال تعالى: وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى [طه:١٢٤]، فالمعرض عن ذكر الله متعرض لذلك، لكن قد يتوارى داؤه بسكرات الشهوات والعشق وحب الدنيا والرياسة، إن لم ينضم إلى ذلك الخمر - كالمشاهد في عصرنا الحاضر من إدمان المسكرات والمخدرات، تخلصا من ضيق الحياة ونكد العيش.

فهذه بعض آثار معاصي الجوارح على القلب وعمله، فهي تذهب رضاه ويقينه وصدقه وإخلاصه وتوكله ومحبته، بل تذهب قوته وحياته وصحته وراحته، وتجمع له بين ذهاب حقائق الإيمان وبين عقوبات آجلة وعاجلة، كما رأينا في هذه الآثار.

وأما أثر أعمال الطاعات بالجوارح في أعمال القلب، فهو ما ينوء بالمجلدات الكبار، وذلك أن هذه هي مادة حياته وقوته وعزيمته، والجوارح هي منافذه وثغوره، وهل في الإمكان استيعاب ما تورثه الصلاة من رضا وطمأنينة وخشوع وإنابة، أو ما يورثه الصوم من يقين وتوكل وإخلاص، أو ما يورثه الجهاد من محبة واستسلام وثبات وهكذا سائر الطاعات، ولذا رأيت أن اختار طاعة واحدة قد لا يحسب لها

حساب إلا عند الخاصة من الناس، وهي " غض النظر عن المحرمات".

وللإمام ابن القيم - أيضا- تفصيل لهذا في الكتاب نفسه، انقل منه ما يتعلق بالقلب خاصة، مع اختصار وإيضاح:

١ - أنه يمنع من وصول أثر السهم والمسموم الذي لعل فيه هلاكه إلى قلبه لأن النظرة سهم مسموم من سهام إبليس.

٢ - انه يورث القلب آنسًا بالله وقربًا منه، فان إطلاق البصر يصرف القلب ويشتته ويبعده عن الله، ويوقع الوحشة بين العبد وربه.

٣ - انه يكسب القلب نورًا - كما أن إطلاقه يكسبه ظلمة، ولهذا ذكر سبحانه آية النور عقيب الأمر بغض البصر، فقال: قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ [النور:٣٠]، ثم قال اثر ذلك: اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ [النور:٣٥] أي مثل نوره في قلب عبده المؤمن الذي امتثل أوامره واجتنب نواهيه.

وإذا استنار القلب أقبلت وفود الخيرات إليه من كل جانب، كما انه إذا اظلم أقبلت سحائب البلاء والشر عليه من كل مكان، فما شئت من بدعة وضلالة، واتباع هوى، واجتناب هدى، وإعراض عن أسباب السعادة، واشتغال بأسباب الشقاوة، فان ذلك إنما يكشفه له النور الذي في القلب، فإذا فقد ذلك النور بقي صاحبه كالأعمى الذي يجوس في حنادس الظلام.

٤ - انه يقوي القلب ويفرحه، كما أن إطلاق البصر يضعفه ويحزنه - لكن قد لا يحس بذلك إلا ذو البصيرة.

٥ - انه يورث الفراسة الصادقة التي يميز بها بين المحق والمبطل، والصادق والكاذب، فان الله سبحانه يجزي العبد على عمله بما هو جنس عمله، ومن ترك شيئا

لله عوضه الله خيرًا منه، فإذا غض بصره عن محارم الله عوضه الله بان يطلق نور بصيرته عوضا عن حبسه بصره لله، ويفتح له باب العلم والإيمان والمعرفة والفراسة الصادقة المصيبة، التي إنما تنال ببصيرة القلب.

وضد هذا ما وصف الله به اللوطية من العمه، الذي هو ضد البصيرة، فقال تعالى: لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ [الحجر:٧٢]، فوصفهم بالسكرة التي هي فساد العقل، والعمه الذي هو فساد البصيرة، ثم عقب الله تعالى على قصتهم بقوله: إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ [الحجر:٧٥]، وفي ذلك إشارة لما تقدم.

٦ – انه يورث القلب ثباتًا وشجاعة وقوة، يجمع الله له بين سلطان البصيرة والحجة وسلطان القدرة والقوة، وضد هذا تجده في المتبع هواه، من ذل النفس ووضاعتها ومهانتها وخستها وحقارتها، كما تقدم في كلام الحسن البصري.

٧ – أنه يسد على الشيطان مدخله إلى القلب، فانه يدخل مع النظرة وينفذ معها إلى القلب أسرع من نفوذ الهواء في المكان الخالي، فيمثل له صورة المنظور إليه ويزينها، ويجعلها صنمًا يعكف عليه القلب، ثم يعده ويمنيه، ويوقد على القلب نار الشهوة، ويلقي عليه حطب المعاصي التي لم يكن يتوصل إليها بدون تلك الصورة، فيصير القلب في اللهب، فمن ذلك الأنفاس التي يجد فيها وهج النار، وتلك الزفرات والحرقات، فإن القلب قد أحاطت به النيران من كل جانب، فهو في وسطها كالشاة في وسط التنور، ولهذا كانت عقوبة أصحاب الشهوات بالصور المحرمة أن جعل لهم في البرزخ تنور من نار، وأودعت أرواحهم فيه إلى حشر أجسادهم، كما أراها الله نبيه ﷺ في المنام في الحديث المتفق على صحته.

٨ – انه يفرغ القلب للفكر في مصالحه والأشغال بها، وإطلاق البصر يشتت عليه ذلك ويحول بينه وبينها، فتنفرط عليه أموره، ويقع في اتباع هواه، وفي الغفلة عن ذكر

ربه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف:٢٨]، وإطلاق النظر يوجب هذه الأمور الثلاثة بحسبه.

٩ - أن بين العين والقلب منفذًا أو طريقًا يوجب اشتغال أحدهما عن الآخر، وأن يصلح بصلاحه ويفسد بفساده، فإذا فسد القلب فسد النظر، وإذا فسد النظر فسد القلب.

وكذلك في جانب الصلاح فإذا خربت العين وفسدت خرب القلب وفسد وصار كالمزبلة التي هي محل النجاسات والقاذورات والأوساخ، فلا يصلح لسكنى معرفة الله، ومحبته، والإنابة إليه، والأنس به، والسرور بقربه، وإنما يسكن فيه أضداد ذلك.

فهذه إشارة إلى بعض فوائد غض البصر تطلعك على ما وراءها.

(باب مسمى الإيمان عند مرجئة الفقهاء)

١ - الإيمان عندهم تصديق القلب، وقول اللسان.

قال شيخ الإسلام: "وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان، وأبي حنيفة، وغيرهما من فقهاء الكوفة، كانوا يجعلون قول اللسان، واعتقاد القلب من الإيمان. وهو قول محمد بن كلاب، وأمثاله، لم يختلف قولهم في ذلك، ولا نقل عنهم أنهم قالوا الإيمان مجرد تصديق القلب". ويقول: "وابن كلاب نفسه، والحسن بن الفضل البجلي، ونحوهما كانوا يقولون: هو التصديق والقول جميعا، موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه، مثل أبي حنيفة، وغيره".

ونقل شيخ الإسلام عن الحافظ ابن عبدالبر قوله: "أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة،

وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان.

إلا ما ذكر عن أبي حنيفة، وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيمانا. قالوا: إنما الإيمان: التصديق، والإقرار، ومنهم: من زاد المعرفة".وقال أبو ثور في معرض رده عليهم: "فلما لم يكن الإقرار إذا لم يكن معه التصديق مؤمنا، ولا بالتصديق إذا لم يكن معه الإقرار مؤمنا، حتى يكون مصدقا بقلبه، مقرا بلسانه، فإذا كان تصديقا بالقلب، وإقرارا باللسان كان عندهم مؤمنا. وعند بعضهم: لا يكون مؤمنا حتى يكون مع التصديق عمل، فيكون بهذه الأشياء الثلاثة إذا اجتمعت مؤمنا".

ولما قيل لعطاء إنهم يقولون: إن الإيمان منطق، ليس معه عمل.

قال عطاء: "أما يقرؤون الآية التي في البقرة لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ [البقرة: ١٧٧]، قال: ثم وصف الله على هذا الاسم ما لزمه من العمل، فقال: وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ [البقرة: ١٧٧] إلى قوله: وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ [البقرة: ١٧٧].فقال: سلهم: هل دخل هذا العمل في هذا الاسم؟، وقال: وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ [الإسراء: ١٩]، فألزم الاسم العمل، والعمل الاسم".

٢ - لابد عندهم في الإيمان أن يتكلم بلسانه: فالإنسان لا يكون مؤمنا إن لم يتكلم بالإيمان مع قدرته عليه، ونزاعهم مع السلف هو فين قال، ولم يفعل.

٣ - أعمال القلب عندهم ليست من الإيمانمما أورده شيخ الإسلام على مرجئة الفقهاء أنهم إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح، فإنها لازمة لها.

والذي عليه هؤلاء المرجئة هو إخراج أعمال القلوب من الإيمان، فقد قال شيخ

الإسلام: "والمرجئة ثلاثة أصناف: الذين يقولون: الإيمان مجرد ما في القلب.

ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب، وهم أكثر فرق المرجئة، كما قد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالهم في كتابه، وذكر فرقا كثيرة يطول ذكرهم، لكن ذكرنا جمل أقوالهم.

ومنهم من لا يدخلها، كجهم ومن اتبعه، كالصالحي، وهذا هو الذي نصره هو – يعني الأشعري – وأكثر أصحابه.

والقول الثاني: من يقول هو مجرد قول اللسان، وهذا لا يعرف لأحد قبل الكرامية. والثالث: تصديق القلب، وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم".

وهذا التصنيف لهذه الفرق يفيد أن الفقهاء يحصرون الإيمان في التصديق والقول.

ويفيد كذلك أن الذين يدخلون أعمال القلوب في الإيمان هم الفريق الأول من الصنف الأول، وهم أكثر فرق المرجئة الذين يرون الإيمان مجرد ما في القلب، وأن من عداهم – ومنهم الفقهاء – لا يدخل هذه الأعمال في الإيمان. ويزيد الأمر وضوحا قول شيخ الإسلام على قوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ [محمد: ٢٦]، قال: "ولهذا فسر السلف هؤلاء الذين كرهوا ما نزل الله الذين كانوا سبب نزول هذه الآية بالمنافقين، واليهود.

قالت الوعيدية: الله تعالى إنما وصفهم بمجرد كراهة ما نزل الله، والكراهة عمل القلب.

وعند الجهمية: الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، هذا قول جهم، والصالحي، والأشعري في المشهور عنه، وأكثر أصحابه.

وعند فقهاء المرجئة هو: قول اللسان، مع تصديق القلب.

وعلى القولين: أعمال القلوب ليست من الإيمان عندهم، كأعمال الجوارح. فيمكن أن يكون الرجل مصدقا بلسانه، وقلبه، مع كراهة ما نزل الله، وحينئذ فلا يكون هذا كافرا عندهم، والآية تتناوله، وإذا دلت على كفره دلت على فساد قولهم".

فقول شيخ الإسلام "على القولين" المراد بهما كما هو ظاهر: قول الجهمية ومن وافقهم، وقول فقهاء المرجئة.

وعليه، فالفقهاء وافقوا هؤلاء المرجئة في إخراج عمل القلب، وزادوا عليهم بإدخال قول اللسان.

وكذلك قوله: "دلت على فساد قولهم" يعني في إخراجهم عمل القلب من الإيمان.

وقال شيخ الإسلام أيضا: "ومن هنا غلطت الجهمية، والمرجئة، فإنهم جعلوا الإيمان من باب القول.

إما قول القلب الذي هو علمه، أو معنى غير العلم عند من يقول بذلك، وهذا قول الجهمية، ومن تبعهم، كأكثر الأشعرية، وبعض متأخري الحنفية.

وإما قول القلب واللسان، كالقول المشهور عن المرجئة. ولم يجعلوا عمل القلب، مثل حب الله ورسوله، ومثل خوف الله من الإيمان، فغلطوا في هذا الأصل".

وقول شيخ الإسلام هذا أفاد:

اتفاق المرجئة - المتكلمين منهم والفقهاء - على حصر الإيمان في باب القول.

ثم اختلافهم بعد هذا الاتفاق في أي القول يدخل في الإيمان، وفقهاء المرجئة جعلوا قول القلب وقول اللسان كله من الإيمان.

وأفاد أيضا اتفاق مرجئة الفقهاء والجهمية ومن تبعهم على إخراج العمل من

الإيمان، فأخرجوا عمل القلب وعمل اللسان من الإيمان.

ومع ما تقدم من نقول تفيد إخراج فقهاء المرجئة عمل القلب من الإيمان، فقد جاء التصريح بذلك في كلام شارح العقيدة الطحاوية. ومعلوم أن صاحب الشرح، وصاحب المتن كلاهما على مذهب أبي حنيفة، والعقيدة الطحاوية مصنفة أساس لتقرير معتقد أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، كما جاء في مقدمتها، حيث يقول الطحاوي: "هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبدالله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين، وما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين" ، ثم ذكر معتقدهم، ومنه قوله:

"ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان".قال ابن أبي العز معلقا على ذلك: "وتسمية حب الصحابة إيمانا مشكل على الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ - يعني الطحاوي -؛ لأن الحب عمل القلب، وليس هو التصديق، فيكون العمل داخلا في مسمى الإيمان، وقد تقدم في كلامه أن: الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان ، ولم يجعل العمل داخلا في مسمى الإيمان، وهذا هو المعروف من مذهب أبي حنيفة، إلا أن تكون هذه التسمية مجازا".وقد بين من قبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مرجئة الفقهاء لا ينازعون في القول - الذي هو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان -، وإنما ينازعون في شمول اسم الإيمان للعمل ، ثم ذكر أن العمل قسمان: عمل القلب، وعمل الجوارح.

٤ - إخراج العمل الظاهر - عمل الجوارح - من الإيمان: يمكن عندهم حصول الإيمان التام في القلب بدون العمل الظاهر، فقد ذكر شيخ الإسلام أن من الأغلاط

التي يقول بها المرجئة جميعا "ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون العمل الظاهر". ويقول: "والمرجئة المتكلمون منهم، والفقهاء يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه؛ ولأنها دليل عليه". وهذا لا يعني أنهم لا يقيمون للأعمال وزنا، بل عندهم أن الأعمال المفروضة واجبة، ويرون أن الإيمان بدون العمل المفروض، ومع فعل المحرمات، يكون صاحبه مستحقا للذم والعقاب.

لكنهم مع ذلك يعدون فعل الواجبات وترك المحرمات ليس من الإيمان.

يقول شيخ الإسلام: "وقابلتهم - يعني الخوارج والمعتزلة - المرجئة، والجهمية، ومن اتبعهم من الأشعرية، والكرامية، فقالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة، ولا ترك المحظورات البدنية.

والإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو شيء واحد، يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة، والنبيين، والمقربين، والمقتصدين، والظالمين.

ثم قال فقهاء المرجئة: هو التصديق بالقلب، واللسان.

وقال أكثر متكلميهم: هو التصديق بالقلب.

وقال بعضهم: التصديق باللسان. قالوا: لأنه لو دخلت فيه الواجبات العملية؛ لخرج منه من لم يأت بها، كما قالت الخوارج". فمرجئة الفقهاء يرون أنه يكفي الالتزام بالطاعات دون فعلها، ويجعلون الإيمان هو التصديق والالتزام معا، وعندهم أن من قال: أنا أطيع الرسول ﷺ ولا أصدق أنه رسول الله أو أصدقه ولا ألتزم طاعته، فإنه لا يكون مسلمًا ولا مؤمنًا.

يقول الحميدي: "وأخبرت أن ناسا يقولون: من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج، ولم يفعل من ذلك شيئا حتى يموت، أو يصلي مستدبر القبلة حتى يموت،

فهو مؤمن، ما لم يكن جاحدا، إذا علم أن تركه ذلك فيه إيمانه، إذا كان مقرا بالفرائض واستقبال القبلة.

فقلت: هذا الكفر الصراح، وخلاف كتاب الله، وسنة رسوله، وعلماء المسلمين، قال الله تعالى: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ [البينة: ٥].وقال حنبل: سمعت أبا عبدالله أحمد بن حنبل يقول: من قال هذا فقد كفر بالله، ورد على أمره، وعلى الرسول ما جاء به عن الله".

ونقل شيخ الإسلام ما ذكره معقل العبسي لنافع أنهم يقولون: نحن نقر بأن الصلاة فرض ولا نصلي، وبأن الخمر حرام ونشربها، وأن نكاح الأمهات حرام ونحن ننكح؟ قال نافع: من فعل هذا، فهو كافر.ولذلك فهم موافقون لأهل السنة في أن إبليس وفرعون وغيرهما كفار مع تصديق قلوبهم.وهم مع قولهم بالإرجاء يكفرون أنواعا ممن يقول كذا وكذا؛ لما فيه من الاستخفاف، ويجعلونه مرتدًا ببعض هذا الأنواع.وهم أيضًا موافقون لأهل السنة في أن من شتم الله ﷻ ورسوله ﷺ فهو كافر ظاهرًا وباطنًا.

يقول شيخ الإسلام: "ولهذا كان التكلم بالكفر من غير إكراه كفرا في نفس الأمر عند الجماعة، وأئمة الفقهاء، حتى المرجئة، خلافا للجهمية ومن ابتعهم. ومن هذا الباب سب الرسول وبغضه، وسب القرآن وبغضه، وكذلك سب الله وبغضه، ونحو ذلك مما ليس من باب التصديق والتكذيب، بل من باب الحب والتعظيم والموالاة، أو البغض والمعاداة والاستخفاف".

ولكن ثمة وقفة مهمة حول موقف مرجئة الفقهاء من الشاتم والساب، فإنهم وإن كفروا الشاتم ظاهرا وباطنا، فإن مأخذهم في ذلك فاسد، إذ هم يرجعون ذلك إلى أن وقوعه في السب والشتم دليل على أنه لم يعتقد أنه حرام، فردوا الكفر إلى

الاستحلال. وهذا مخالف لما عليه سلف الأمة من "أن سب الله، أو رسوله، كفر ظاهرا وباطنا، وسواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم، أو كان مستحلا له، أو كان ذاهلا عن اعتقاده، هذا مذهب الفقهاء، وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل".

يقول شيخ الإسلام في فسر مأخذ فرق المرجئة في تكفير الساب:

"ومنشأ هذه الشبهة التي أوجبت هذا الوهم من المتكلمين، أو من حذا حذوهم من الفقهاء:

أنهم رأوا الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به، ورأوا أن اعتقاد صدقه لا ينافي السب والشتم بالذات، كما أن اعتقاد إيجاب طاعته لا ينافي معصيته، فإن الإنسان قد يهين من يعتقد وجوب إكرامه، كما يترك ما يعتقد وجوب فعله، ويفعل ما يعتقد وجوب تركه.

ثم رأوا أن الأمة قد كفرت الساب، فقالوا: إنما كفر؛ لأن سبه دليل على أنه لم يعتقد أنه حرام، واعتقاد حله: تكذيب للرسول، فكفر بهذا التكذيب لا بتلك الإهانة، وإنما الإهانة دليل على التكذيب.

فإن فرض أنه في نفس الأمر ليس بمكذب، كان في نفس الأمر مؤمنا، وإن كان حكم الظاهر إنما يجري عليه بما أظهره.

فهذا مأخذ المرجئة ومعتضديهم، وهم الذين يقولون: الإيمان هو الاعتقاد، والقول.

وغلاتهم، وهم الكرامية، الذين يقولون: هو مجرد القول، وإن عري عن الاعتقاد. وأما الجهمية الذين يقولون: هو مجرد المعرفة والتصديق فقط، وإن لم يتكلم بلسانه، فلهم مأخذ آخر، وهو: أنه قد يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فإذا كان في

قلبه التعظيم والتوقير للرسول، لم يقدح إظهار خلاف ذلك بلسانه في الباطن، كما لا ينفع المنافق إظهار خلاف ما في قلبه في الباطن" ، ثم أفاض رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرد على هذه المقالة.

وبعد، فتلك هي معالم مسمى الإيمان عند فقهاء المرجئة، والتي ملخصها أنهم يحصرون الإيمان في القول دون العمل، قول القلب وقول اللسان، دون عمل القلب وعمل الجوارح، وأنهم يحكمون بكفر من لم يتكلم بلسانه مع قدرته عليه، وكفر إبليس وفرعون وغيرهما مع تصديق قلوبهم، وكفر الساب والشاتم. بل أن المرجئة الفقهاء جاء عنهم ذم الإرجاء، والتحذير منه، إذ ذكر شيخ الإسلام أن أبا حنيفة وأصحابه يذمون المرجئة.ونقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول أبي يوسف: "دعوا قول أهل الخصومات، وأهل البدع في الأهواء، من المرجئة، والرافضة، والزيدية، والمشبهة، والشيعة، والخوارج، والقدرية، والمعتزلة، والجهمية".

فمن المرجئة التي يحذر منها هؤلاء؟ أجاب شيخ الإسلام عن ذلك، حيث بين أن المرجئة عندهم هم الذين لا يوجبون الفرائض، ولا اجتناب المحارم.

(باب مفهوم الإرجاء عند بعض فقهاء أهل السنة)

أمام هذا الانحراف الذي كان سببه الجدال حول مرتكب الكبيرة، وعلاقة الإيمان بالعمل، انعكس أثر هذا الجدال على بعض فقهاء أهل السنة، ممن تعرضوا لمثل هذه القضايا، فقالوا بنوع من أنواع الإرجاء الذي ذمه علماء السلف، وإن كانوا غدوه بدعة خفيفة، وسوف نبين مفهوم هذا الإرجاء عندهم فيما بعد، بعد أن نعرض لما يقال من سبب ظهور هذا الإرجاء في وسط أهل السنة؛ وذلك بالقول إن الأمة في هذه الفترة التي ظهر فيها القول بالإرجاء تعرضت لفتنة شديدة، أوقعت الأمة في

حيرة، واضطراب، وكان من نتائجها احتدام الجدال حول مفهوم الإيمان، وعلاقته بالعمل، فإذا كانت المرجئة قد حدثت في السابق حول معنى الإرجاء اللغوي، الذي يتعلق بأحداث الفتنة، فإنه تطور، فيما بعد، ليتناول قضايا واسعة؛ كما يقول الدكتور محمد البهي: "اختلاف المسلمين في الرأي ابتدأ حول حوادث جزئية، وانتهى في آخرها بأن أصبح حول أمر عام؛ مثال ذلك حكم مرتكب الكبيرة؛ حيث انتهى الحديث عن الأشخاص المشاركين في الفتنة، وعلاقتهم بالكبيرة، ثم آل الأمر إلى أن صار موضوع الحكم بعيدًا عن التشخيص؛ بحيث كان الانتقال من أمور جزئية إلى أمر كلي عام". فمن الناحية التاريخية، نجد أن التابعي الجليل قتادة بن دعامة السدوسي يؤرخ لبداية الإرجاء البدعي؛ فيقول: "إنما حدث هذا الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث" ، فهل كان لهذه الهزيمة أثر في نشأة هذا الإرجاء، إذا علمنا أن جمهرة كبيرة من فقهاء الأمة شاركوا فيها، وسوف نقدم هذا العرض الموجز عن هذه الثورة؛ لبيان أثر هذه الفتنة في الافتراق، وظهور الجدال بين علماء الأمة حول مسائل الإيمان، والعمل، وغيرها من مسائل العقيدة. مما هو معلوم أن ثورة ابن الأشعث بدأت سنة "٨١ هـ"، وانتهت بالهزيمة في نهاية سنة "٨٣ هـ"، وقد شارك في هذه الثورة أعداد كبيرة من القراء، والفقهاء، فريق مع ابن الأشعث، وفريق مع الحجاج، وكان لهذه الثورة أثر في بروز المجادلات، فيما بعد، وملخص هذه الفتنة أن عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث بعثه الحجاج لقتال "قبيل صاحب الترك"، وكان هناك نوع من الكراهية بن الحجاج، وابن الأشعث ، وكان ابن الأشعث يبيت فكرة الخروج على الحجاج؛ ومما يوضح ذلك ما قاله إسماعيل بن الأشعث عم عبدالرحمن للحجاج، قال: "لا تبعثه؛ فإني أخاف خلافه، فوالله، ما جاز جسر الفرات قط، فر أي لوال من الولاة عليه طاعة، وسلطان" ، وبالفعل، توجه ابن الأشعث

لحرب الترك، وهزمهم، "واستولى على أراضي واسعة، وملأ يديه من البقر، والغنم، والغنائم العظيمة، وقرر عند ذلك حبس الناس عن التوغل في أرض الترك، وقال: نكتفي بما أصبناه هذا العام من بلادهم، حتى نجيبها، ونعرفها" ، وعندما علم الحجاج بتوقفه عن الغزو، بعث إليه يعيب عليه ذلك، فما كان من ابن الأشعث إلا إعلان خلعه للحجاج، واستعداده للكرة على العراق لقتاله، وعلل ذلك لجنده، ومن رافقه من الناس؛ فقال: "إن الحجاج يطلب منهم التوغل في أرض العدو؛ للتخلص منهم، فتكلم ابن الأشعث في خلع الحجاج، ولم يتكلم في خلع عبدالملك بن مروان".

وبعد أن قويت شوكة ابن الأشعث، وبإزاء سيرته الحسنة في الناس، وما أفاضه عليهم من الأعطيات، وعلاقته الطيبة بالفقهاء، والقراء، فقد بايعوه على خلع الحجاج، ومن أبرزهم ذر بن عبدالله الهمذاني الذي سيصبح من أبرز شخصيات الإرجاء، وأول من تكلم فيه أبو البحتري، الذي قام يحث الناس على قتال الحجاج، فقال: "أيها الناس، قاتلوهم على دينكم، ودنياكم، فوالله، لئن ظهروا عليكم، ليفسدن عليكم دينكم، ودنياكم، وقال الإمام الشعبي: "يأهل الإسلام، قاتلوهم، ولا يأخذكم حرج من قتالهم؛ فوالله، ما أعلم قومًا على بسيط الأرض، أعمل بظلم منهم"، وقال سعيد بن جبير: "قاتلوهم، ولا تأثموا، ولا يأخذكم حرج من قتالهم، بنية، ويقين، وعلى آثامهم قاتلوهمن على جورهم في الحكم، وتجبرهم في الدين، واستذلالهم الضعفاء، وإماتتهم الصلاة". وقد استمرت هذه الفتنة ثلاث سنوات، وأهل العراق، وبلاد فارس، وجند الشام، بقيادة الحجاج، يصطرعون، فريق مع ابن الأشعث، وفريق مع الحجاج، وكانت الحرب جولات، مرة لابن الأشعث، ومرة للحجاج، حتى حلت الهزيمة بابن الأشعث، وكانت هزيمة مرة، وعصيبة في الأمة، وفقهائها،

وقرائها الذين أملوا الناس بالتخلص من الحجاج، وعسفه، وظلمه، وأصبحت وعود العلماء للناس بتطبيق أمثل للكتاب والسنة حلمًا، وسرابًا بعيد المنال، ولعل هذا الوصف، عن الطبري، لموقف القراء، يعبر عن الحرج البالغ الذي وقعوا فيه؛ بسبب مشاركتهم بهذه الفتنة؛ حيث قال: "فخرج الناس، فعسكروا، وجعلوا يبكون، وينادون: يا محمداه! يا محمداه! وجعلوا لا يدرون أين يذهبون، فجعل قراء أهل البصرة يخرجون إليهم متقنعين، فيبكون لما يسمعون منهم، يرون".وروى خليفة بن خياط، عن مالك بن دينار، قال: "خرج مع ابن الأشعث خمس مئة من القراء، كلهم يرون القتال" ، ومن مظاهر هذه الهزيمة التي جلبت النقاش في مسائل تخص الكفر والإيمان، ما رواه الطبري: "إن الحجاج عندما دخل الكوفة، وأقام مجلسا، وأجلس مصقلة بن كرب بن رقبة العبدي إلى جنبه، وكان خطيبا، فقال: اشتم كل امرئ بما فيه، ممن كنا أحسنا إليه، فاشتمه بقلة شكره، ولؤم عهده، ومن علمت منه عيبا، فعبه بما فيه، وصغر إليه نفسه، وكان لا يبايعه أحد إلا قال له: "أتشهد أنك قد كفرت؟"، فإذا قال: نعم، بايعه، وإلا، قتله، وجاءه رجل من خثعم، فقال له: أتشهد أنك كافر؟ قال: بئس الرجل أنا، إن كنت عبدت الله ثمانين سنة، ثم أشهد على نفسي بالكفر، قال: إذا أقتلك، قال: وإن قتلتني، فوالله، ما بقي من عمري إلا ضمء حمار، وإني لأنتظر الموت صباح مساء؛ فقال: اضربوا عنقه، فضربت عنقه، فزعموا أنه لم يبق حوله قرشي، ولا شامي، ولا أحد من الحزبين، إلا رحمه، ورثي له من القتل".أمام هذه الأحداث الجسيمة، وما تبعها من ممارسات الحجاج الرهيبة، وإجباره الناس على الإقرار بالكفر؛ للنجاة من القتل، "فقد جيء له برجل، فقال له الحجاج: إني لأرى رجلًا، ما أظنه يشهد على نفسه بالكفر، فقال الرجل: أخادعي عن نفسي؟ أنا أكفر أهل الأرض، وأكفر من فرعون ذي الأوتاد؛ فخلى سبيله" ، وكانت هذه

الممارسات، بهذه الهيئة، وهذه الكيفية، سببًا من أسباب فتح الجدال: هل من يفعل مثل هذا مؤمن كامل الإيمان؟ وهل لأفعاله هذه صلة، بإيمانه، وكماله؟ ولعل النقاش كان يدور في نطاق أوسع حول المقتتلين في هذه الفتنة، وهل هم مؤمنون كاملوا الإيمان؟ وما صلة أعمالهم بإيمانهم؟ ولعل النقاش - أيضًا - امتد إلى مسائل متعددة؛ كمرتكب الكبيرة، وغيرها، فكانت هذه الأحداث، وما أفرزته من مجادلات، سببًا في بروز الفكر الإرجائي المبتدع، وفي هذا يقول د. سفر الحوالي: "وهنا برز قرن الإرجاء بين صفوف هؤلاء اليائسين المستسلمين للأمر الواقع، كما تجرأ الذين كانوا مرجئة من قبل؛ فأعلنوا مذهبهم، واستغلوا آثار الهزيمة". وفي أثناء هذه الفتنة العجيبة، وما تبعها من آلام، ومآس، غابت عن جملة من الفقهاء طريقة السلف الذين يعتقدون ثبات الأصول العقدية، ويعتقدون أن الفتنة، والأحداث، مهما كانت أليمة، يجب أن لا ينحرف المسلمون عن منهج النبوة الحق؛ فذهبوا يبحثون في مسائل الإيمان، والعمل على غير المنهج النبوي، تحت ضغط الواقع، ومجادلات أرباب البدع الأخرى، ولتقرير هذه القاعدة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأهل البدع إنما دخل عليه الداخل لأنهم أعرضوا عن هذه الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها، إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله، ورسوله، وكل مقدمات تخالف بيان الله، ورسوله، فإنها تكون ضلالا؛ ولهذا تكلم أحمد في رسالته المعروفة في الرد على من يتمسك بما يظهر له في القرآن من غير استدلال ببيان الرسول، والصحابة، والتابعين، وكذلك ذكر في رسالته إلى عبدالرحمن الجرجاني، في الرد على المرجئة، وهذه طريقة سائر أئمة المسلمين؛ لا يعدلون عن بيان الرسول إذا وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ومن عدل عن سبيلهم، وقع في البدع التي مضمونها أنه يقول على الله، ورسوله، ما لا يعلم، أو غير الحق".

ومن هذا السبيل البدعي سلك بعض الفقهاء مسلك البدعة، عندما عرضت لهم شبهة الإرجاء، فوسعوا المفهوم اللغوي المحدود المعنى، ليشمل تعريف الإيمان، وعلاقته بالعمل، فوقعوا في هذه البدعة المنكرة، التي أسهمت في انحراف المجتمع، فيما بعد، تحت دعاوى الإرجاء، التي مضمونها عدم شعور المرء بأي إثم، أو خطيئة، طالما أن العمل منفصل عن الإيمان، ولا يؤثر فيه بزعمهم. وقد اتهم بهذا الإرجاء جملة من الفقهاء العباد من علماء أهل السنة؛ ومنهم: حماد بن أبي سليمان، وطلق بن حبيب العنزي، وعمر بن ذر الهمذاني، وإبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي، ومحمد بن خازم "أبو معاوية الضرير"، وأبو حنيفة النعمان، وخارجة بن مصعب، وعبدالعزيز بن أبي رواد، ومحمد بن السائب بن بشر، ومسعر بن كدام، ومحارب بن دثار، وعون بن عبدالله بن مسعود، وموسى بن أبي كثير، وعباد بن منصور الناجي، وعباد بن كثير، وعبدالكريم بن أبي المخارق، وأصرم بن غياث، وسعيد بن سالم، والصلت بن مهران، وسالم بن عجلان الأفطس، وقيس بن عمرو الماصر".

ويمكننا بيان مذهب هؤلاء الفقهاء بالإرجاء على النحو التالي؛ حيث يقول شيخ الإسلام ابن تيمية، مفصلًا لهذه البدعة: "وحدثت المرجئة، وكان أكثرهم من أهل الكوفة، ولم يكن أصحاب عبدالله من المرجئة، ولا إبراهيم النخعي، وأمثاله، فصاروا نقيض الخوارج، والمعتزلة؛ فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان، وكانت هذه البدعة أخف البدع؛ فإن كثيرًا من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ، دون الحكم؛ إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول؛ مثل حماد بن أبي سليمان، وأبي حنيفة، وغيرهما، هم، مع سائر أهل السنة، متفقون على أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار، ثم يخرجهم بالشفاعة، كما جاءت الأحاديث الصحيحة بذلك، وعلى

أنه لابد في الإيمان أن يتكلم بلسانه، وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة، وتاركها مستحق للذم، والعقاب، فكان النزاع في الأعمال هل هي من الإيمان، وفي الاستثناء، ونحو ذلك، عامته نزاع لفظي؛ فإن الإيمان إذا أطلق دخلت فيه الأعمال؛ لقول النبي ﷺ: ((الإيمان بضع وستون شعبة أو بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق))، وغذا عطف عليه العمل؛ كقوله: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ [البقرة: ٢٧٧]، فقد ذكر مقيدا بالعطف؛ فهنا قد يقال: الأعمال دخلت فيه، وعطفت عطف الخاص على العام".

وقال شيخ الإسلام - أيضا: "والمرجئة الذين قالوا: الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان، والأعمال ليست منه، كان منهم طائفة من فقهاء الكوفة، وعبادها، ولم يكن قولهم مثل قول الجهم؛ فعرفوا أن الإنسان لا يكون مؤمنا إن لم يتكلم بالإيمان، مع قدرته عليه، وعرفوا أن إبليس، وفرعون، وغيرهما كفارا، مع تصديق قلوبهم، لكنهم إذا لم يدخلوا أعمال القلب في الإيمان، لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان، لزمهم دخول أعمال الجوارح - أيضًا -؛ فإنها لازمة لها، ولكن هؤلاء لهم حجج شرعية، بسببها اشتبه الأمر عليهم؛ فإنهم رأوا أن الله فرق في كتابه بين الإيمان، والعمل؛ فقال في غير موضع: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ [البقرة: ٢٧٧]، ورأوا أن الله خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال، فقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى [المائدة: ٦]، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ [الجمعة:]، وقالوا: لو أن رجلًا آمن بالله ورسوله ضحوة، ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال، مات مؤمنًا، وكان من أهل الجنة، فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان، وقالوا: نحن نسلم أن الإيمان يزيد، بمعنى أنه كان كلما أنزل الله آية، وجب التصديق بها، فانضم هذا التصديق إلى

التصديق الذي كان قبله، لكن بعد كمال ما أنزل الله، ما بقي الإيمان يتفاضل عندهم، بل إيمان الناس كلهم سواء؛ إيمان السابقين الأولين؛ كأبي بكر، وعمر، وإيمان أفجر الناس؛ كالحجاج، وأبي مسلم الخراساني، وغيرهما، والمرجئة المتكلمون منهم، والفقهاء، يقولون: الأعمال قد تسمى إيمانًا مجازًا؛ لأن العلم ثمرة الإيمان، ومقتضاه، ولأنها دليل عليه، ويقولن: قوله: ((الإيمان بضع وستون أو بضعة وسبعون شعبة -، أفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها أماطة الأذى عن الطريق)) - مجاز، والمرجئة ثلاثة أصناف: الذين يقولون: الإيمان مجرد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب، وهم أكثر فرق المرجئة، ومنهم من لا يدخلها في الإيمان؛ كجهم، ومن اتبعه؛ كالصالحي، والقول الثاني من يقول: هو مجرد القول باللسان، وهذا لا يعرف لأحد قبل الكرامية، والثالث: تصديق القلب، وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه، والعبادة منهم". ويفرق أبو العز الحنفي بين رأي أبي حنيفة، ورأي الأئمة، في مسألة الإيمان؛ فيقول: "إذا كان النزاع في هذه المسألة، بين أهل السنة، نزاعًا لفظيًا، فلا محذور فيه، سوى ما يحصل من عدوان إحدى الطائفتين على الأخرى؛ من الافتراق بسبب ذلك، وأن يصير ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام المذموم عند قوم من أهل الإرجاء، ونحوهم، على ظهور الفسق، والمعاصي؛ بأن يقول: أنا مؤمن مسلم - حقا - كامل الإيمان والإسلام، ولي من أولياء الله؛ فلا يبالي بما يكون منه من المعاصي، وبهذا المعنى قالت المرجئة: لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله، وهذا باطل - قطعًا -؛ فالإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ نظر إلى حقيقة الإيمان لغة، مع أدلة من كلام الشارع، وبقية الأئمة - رحمهم الله - نظروا إلى حقيقته في عرف الشارع؛ فإن الشارع ضم إلى التصديق أوصافًا، وشرائط؛ كما في الصلاة، والصوم، والحج، ونحو ذلك".

وقد نسبت إلى الإمام أبي حنيفة أقوال في الإيمان، والإرجاء، استقصاها أبو الخطيب البغدادي؛ مما حدا بعلماء عصره إلى التشنيع عليه، والرد عليه. ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يبرئه من تلك الأقوال؛ ويقول: "أبو حنيفة، وأصحابه، لا يجوزون الاستثناء في الإيمان بكون الأعمال منه، ويذمون المرجئة، والمرجئة عندهم الذين لا يوجبون الفرائض، ولا اجتناب المحارم، بل يكتفون بالإيمان، وقد علل تحريم الاستثناء فيه بأن لا يصلح تعليقه على الشرائط؛ لأن المعلق على الشرط لا يوجد، ولا عند وجوده". ويقل شيخ الإسلام عن إرجاء علماء أهل السنة: "وفي الجملة الذين رموا بالإرجاء من الأكابر؛ مثل: طلق بن حبيب، وإبراهيم التيمي، ونحوهما، كان إرجاؤهم من هذا النوع، وكانوا لا يستثنون في الإيمان وكانوا يقولون: الإيمان هو الإيمان الموجود فينا، ونقطع بأنا صادقون، ويرون الاستثناء شكا، وكان عبدالله بن مسعود وأصحابه يستثنون، وقد روي في حديث أنه رجع عن ذلك لما قال له بعض أصحاب معاذ ما قال". ويوضح الإمام الذهبي شيئًا من مذهب علماء أهل السنة في الإرجاء؛ فيقول: "وقد كان على الإرجاء عدد كبير من علماء الأمة، فهلا عد مذهبا، وهو قولهم: أنا مؤمن - حقا - عند الله الساعة، مع اعترافهم بأنهم لا يدرون بما يموت عليه السلام؛ من كفر، أو إيمان، وهذه قولة خفيفة، وإنما الصعب من قول غلاة المرجئة إن الإيمان هو الاعتقاد بالأفئدة، وإن تارك الصلاة، والزكاة، وشارب الخمر، وقاتل النفس، والزاني، وجميع هؤلاء يكونون مؤمنين كاملي الإيمان، ولا يدخلون النار، ولا يعذبون أبدًا، فردوا أحاديث الشفاعة المتواترة، وجسروا كل فاسق، وقاطع طريق على الموبقات، نعوذ الله من الخذلان". ويحدد الإمام سفيان الثوري مقالة المرجئة، وخلافهم مع أهل السنة؛ فيقول: "خلاف ما بيننا، وبين المرجئة ثلاث: يقولون: الإيمان قول، ولا عمل، ونقول: قول، وعمل، ونقول: إنه

يزيد وينقص، وهم يقولون: لا يزيد، ولا ينقص، ونحن نقول: النفاق، وهم يقولون: لا نفاق". ويعرف الإمام الذهبي إرجاء الفقهاء فيقول: "وهو أنهم لا يعدون الصلاة والزكاة من الإيمان، ويقولون: الإيمان إقرار باللسان، ويقين في القلب، والنزاع على هذا لفظي، إن شاء الله، وإنما غلو الإرجاء من قال: لا يضر مع التوحيد ترك الفرائض، نسأل الله العافية.

(باب مسمى الإيمان عند الجهمية)

تعد المقالة الجهمية في الإيمان واحدة من أشهر مقالات جهم وكفرياته، فإن "جهما اشتهر عنه نوعان من البدعة:

أحدها: نفي الصفات.

والثاني: الغلو في القدر، والإرجاء. فجعل الإيمان مجرد معرفة القلب، وجعل العباد لا فعل لهم ولا قدرة". وهذا القول الجهمي في حقيقة الإيمان، "مع أنه أفسد قول قيل في الإيمان، فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام المرجئة، وقد كفر السلف، كوكيع بن الجراح، وأحمد بن حنبل، وأبي عبيد، وغيرهم، من يقول بهذا القول. وهذا يستوجب فهم حقيقة هذا القول، والحذر منه، خاصة أن كثيرا من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف وأقوال المرجئة والجهمية، لاختلاط كلام هذا بهذا في كلام كثير منهم، ممن هو في باطنه يرى رأي الجهمية والمرجئة في الإيمان، وهو معظم للسلف وأهل الحديث، فيظن أنه يجمع بينهما، أو يجمع بين كلام أمثاله وكلام السلف.

وفي هذا المبحث - بعون الله تعالى - تحرير للمعالم التي يقوم عليها مسمى الإيمان عند الجهمية، على النحو التالي:

١ - الإيمان عند الجهمية شيء واحد، يتساوى فيه العباد، لا يتبعض، ولا يتفاضل، وهو مجرد تصديق القلب وعلمه.

وهذا التصديق عند الجهم هو المعرفة، ومراده بها معرفة الله بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله، فمن أتى بذلك فهو مؤمن كامل الإيمان، كإيمان النبيين.

يقول شيخ الإسلام: "وعند الجهمية: الإيمان: مجرد تصديق القلب وعلمه. هذا قول جهم، والصالحي، والأشعري - في المشهور عنه -، وأكثر أصحابه".ويقول: "وعند الجهمية إذا كان العلم في قلبه، فهو مؤمن كامل الإيمان، إيمانه كإيمان النبيين".ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ومن هنا غلطت الجهمية والمرجئة، فإنهم جعلوا الإيمان من باب القول، إما قول القلب الذي هو علمه، أو معنى غير العلم عند من يقول بذلك، وهذا قول الجهمية، ومن تبعهم، كأكثر الأشعرية، وبعض متأخري الحنفية".وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الجهم أنه جعل الإيمان مجرد تصديق في القلب، يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد، لا يتبعض.

٢ - أعمال القلوب ليست من الإيمان عند الجهمية:

يقول شيخ الإسلام: "والمرجئة ثلاثة أصناف:

الذين يقولون: الإيمان مجرد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب، وهم أكثر فرق المرجئة"، ثم قال:"ومنهم من لا يدخلها في الإيمان، كجهم، والصالحي، وهذا الذي نصره هو - يعني الأشعري -، وأكثر أصحابه".

ولما ساق شيخ الإسلام ما حكاه الأشعري عن فرق المرجئة في الإيمان، علق على ذلك بتعليقات، منها: قوله: "فهذه الأقوال التي ذكرها الأشعري عن المرجئة يتضمن أكثرها أنه لابد في الإيمان من بعض أعمال القلوب عندهم، وإنما نازع في

ذلك فرقة يسيرة، كجهم، والصالحي". فالجهمية تظن "أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق فقط، دون أعمال القلوب".

٣ - إخراج قول اللسان من الإيمان:

فعند الجهمية أن "الإيمان مجرد معرفة القلب، وإن لم يقر بلسانه". يقول شيخ الإسلام: "وأما جهم فكان يقول: إن الإيمان مجرد تصديق القلب، وإن لم يتكلم به". ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولهذا كان القول الظاهر من الإيمان الذي لا نجاة للعبد إلا به عند عامة السلف والخلف، من الأولي والآخرين، إلا الجهمية: جهما، ومن وافقه". فالجهمية "جعلوا من لا يتكلم بالإيمان قط مع قدرته على ذلك، ولا أطاع الله طاعة ظاهرة، مع وجوب ذلك عليه وقدرته، يكون مؤمنا بالله، تام الإيمان، سعيدا في الدار الآخرة".

٤ - إخراج أعمال الجوارح من الإيمان:

يقول شيخ الإسلام: "وأما الجهمية، فهم يجعلونه - يعني الإيمان - تصديق القلب، فلا تكون الشهادتان، ولا الصلاة، ولا الزكاة، ولا غيرهن من الإيمان". ويقول: "وزعم جهم ومن وافقه أنه يكون مؤمنا في الباطن، وأن مجرد معرفة القلب وتصديقه يكون إيمانا يوجب الثواب يوم القيامة، بلا قول، ولا عمل ظاهر".

وهذا لا يعني أنهم لا يوجبون العمل، لكنهم لا يعدونه من الإيمان، وتقدم تقريبا أنهم يرون أن من لم يطع الله طاعة ظاهرة، مع وجوب ذلك عليه وقدرته عليه، أنه مؤمن تام الإيمان.

فهم يوجبون الأعمال الظاهرة، ويعتقدون نفعها، لكن من لم يأت بها فإيمانه تام.

يقول شيخ الإسلام: "وكذلك الجهمية لا تجد في قلوبهم من محبة الله وعبادته ما

في قلوب عباده المؤمنين، بل غاية عابدهم أن يعتقد أن العباد من جنس الفعلة الذين يعملون بالكراء، فمنتهى مقصوده هو الكراء الذي يعطاه وهو فارغ من محبة الله.

والفلاسفة تذم هؤلاء - يعني الجهمية - وتحتقرهم، كما ذكرنا كلامهم في ذلك في غير هذا الموضع. لكن هؤلاء - يعني الجهمية - خير منهم في الجملة، فإنهم يوجبون العبادة، ويلتزمونها، ويعتقدون لها منفعة غير مجرد كونها سببا للعلم، بخلاف الفلاسفة والمتصوفة والمتفلسفة". ويقول: "والأمة كلها متفقة على وجوب الأعمال التي فرضها الله، لم يقل أحد بأنها ليست من الواجبات، وإن كان طائفة من الناس نازعوا في كون الأعمال من الإيمان، فلم ينازعوا في أن الله فرض الصلوات الخمس وغيرها من شرائع الإسلام، وحرم الفواحش".

ومع ذلك، فقد لفت شيخ الإسلام النظر إلى مدى مشابهة الجهمية في مقالتهم هذه في الإيمان، بما عليه الفلاسفة، حينما حصروا السعادة بمجرد العلم. يقول شيخ الإسلام: "قول جهم ومن وافقه إن الإيمان مجرد العلم والتصديق، وهو بذلك وحده يستحق الثواب والسعادة، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشائين وأتباعهم إن سعادة الإنسان في مجرد أن يعلم الوجود على ما هو عليه،... ، وليس صلاح الإنسان في مجرد أن يعلم الحق دون ألا يحبه ويريده ويتبعه، كما أنه ليس سعادته في أن يكون عالما بالله مقرا بما يستحق دون أن يكون محبا لله، عابدا لله، مطيعا لله، بل أشد الناس عذابا يوم القايمة عالم لم ينفعه الله بعلمه".

ويقول في معرض بيان وجوه ضلال الفلاسفة: "وهؤلاء ضالون، بل كافرون من جوه:

منها: أنهم اعتقدوا الكمال من مجرد العلم، كما اعتقد جهم، والصالحي، والأشعري - في المشهور من قوليه -، وأكثر أتباعه: أن الإيمان مجرد العلم، لكن

الفلاسفة أسوأ حالا من الجهمية، فإن الجهمية يجعلون الإيمان هو العلم بالله، وأولئك يجعلون كمال النفس في أن تعلم الوجود المطلق من حيث هو وجود،... ، وأيضا فإن الجهمية يقرون بالرسل، وربما جاؤوا به، فهم في الجملة يقرون بأن الله خلق السموات والأرض، وغير ذلك مما جاءت به الرسل، بخلاف المتفلسفة. وبالجملة، فكمال النفس ليس في مجرد العلم، بل لابد من العلم بالله من محبته، وعبادته، والإنابة إليه، فهذا عمل النفس وإرادتها وذاك علمها ومعرفتها". والمقصود أن الجهمية يرون "أن الأعمال الصالحة الظاهرة ليست لازمة للإيمان الباطن الذي في القلب، بل يوجد إيمان القلب تاما بدونها". ويقول شيخ الإسلام: "والمرجئة، المتكلمون منهم والفقهاء منهم، يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان، ومقتضاه؛ ولأنها دليل عليه". وخلاصة مذهب الجهمية في هذا الباب أنهم يعتقدون "أن الإيمان هو مجرد التصديق الذي في القلب، وإن لم يقترن به قول اللسان، ولم يقتض عملا في القلب، ولا في الجوارح".

٥ - **الكفر عندهم لا يكون إلا بزوال التصديق من القلب**.

نتيجة لمذهب الجهمية في الإيمان، فإنهم يرون أن الكفر لا يكون إلا بانتفاء التصديق من القلب، ولا يقع بغير ذلك مهما كانت المكفرات. يقول شيخ الإسلام: "وعند الجهمية إذا كان العلم في قلبه، فهو مؤمن كامل الإيمان، إيمانه كإيمان النبيين، ولو قال وعمل ما عسى أن يقول ويعمل، ولا يتصور عندهم أن ينتفي عنه الإيمان إلا إذا زال ذلك العلم من قلبه".

ويقول: "فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة: فهو كافر باتفاق المسلمين.

وهو كافر باطنا وظاهرا عند سلف الأمة وأئمتها، وجماهير علمائها. وذهبت طائفة من المرجئة، وهم جهمية المرجئة، كجهم، والصالحي، وأتباعهما إلى أنه إذا

كان مصدقا بقلبه كان كافرا في الظاهر دون الباطن". ويقول مبينا فساد قول الجهمية: "وبهذا وغيره يتبين فساد قول جهم، والصالحي، ومن اتبعهما إلى أنه إذا كان مصدقا بقلبه كان كافرا في الظاهر دون الباطن".

ويقول مبينا فساد قول الجهمية: "وبهذا وغيره يتبين فساد قول جهم، والصالحي، ومن اتبعهما في الإيمان، كالأشعري في أشهر قوليه، وأكثر أصحابه، وطائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة، كالماتريدي، ونحوه:

حيث جعلوه مجرد تصديق في القلب، يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد، لا يتبعض، وأنه يمكن وجود الإيمان تاما في القلب مع وجود المتكلم بالكفر، والسب لله ورسوله، طوعا من غير إكراه. وأن ما علم من الأقوال الظاهرة أن صاحبه كافر؛ فلأن ذلك مستلزم عدم ذلك التصديق الذي في القلب".

ويقول: "ومن هنا يظهر خطأ جهم بن صفوان، ومن اتبعه: حيث ظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمنا كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصاحف، ويكرم الكفار غاية الكرامة، ويهين المؤمنين غاية الإهانة.

قالوا: وهذه كلها معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن.

قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار؛ لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر؛ ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقرب به، وبخلاف ما شهد به الشهود.

فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر، معذب في الآخرة؟

قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه. فالكفر عندهم شيء واحد وهو الجهل، والإيمان شيء واحد وهو العلم، أو هو تكذيب القلب وتصديقه". وقال شيخ الإسلام: "ولم يكف الجهمية أن جعلوا كل كافر جاهلا بالحق حتى قالوا: هو لا يعرف أن الله موجود حق، والكفر عندهم ليس هو الجهل بأي حق كان، بل الجهل بهذا الحق المعين".

ويقول: "فهؤلاء القائلون بقول جهم، والصالحي قد صرحوا بأن سب الله ورسوله، والتكلم بالتثليث، وكل كلمة من كلام الكفر ليس هو كفرا في الباطن، ولكنه دليل في الظاهر على الكفر، ويجوز مع هذا أن يكون هذا الساب الشاتم في الباطن عارفا بالله، موحدا له، مؤمنا به.

فإذا أقيمت عليهم حجة بنص أو إجماع أن هذا كافر باطنا وظاهرا. قالوا: هذا يقتضي أن ذلك مستلزم للتكذيب الباطن، وأن الإيمان عدم ذلك". فالجهمية وإن قالوا إن الكفر عدم الإيمان، سواء اعتقد نقيضه وتكلم به أو لم يعتقد شيئا ولم يتكلم، وأن من لم يؤمن بعد قيام الحجة عليه بالرسالة، فهو كافر، سواء كان مكذبا، أو مرتابا، أو معرضا، أو مستكبرا، أو مترددا، أو غير ذلك ، إلا أنهم ردوا ذلك كله إلى زوال التصديق من القلب. و "جعلوا ما علم أن صاحبه كافر، مثل إبليس، وفرعون، واليهود، وأبي طالب، وغيرهم، أنه إنما كان كافرا؛ لأن ذلك مستلزم لعدم تصديقه في الباطن". و "جعلوا ما يوجد من المتكلم بالكفر من سب الله ورسوله، والتثليث، وغير ذلك قد يكون مجامعا للإيمان الذي في القلب، ويكون صاحبه مؤمنا عند الله حقيقة، سعيدا في الدار الآخرة".

"وقالوا: لو فعل ما فعل من الأفعال الظاهرة لم يكن بذلك كافرا في الباطن، لكن يكون دليلا على الكفر في أحكام الدنيا.

فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أنه يكون كافرا في الآخرة. قالوا: فهذه النصوص تدل على أنه في الباطن ليس معه من معرفة الله شيء". "وقالوا: حيث حكم الشارع بكفر أحد بعمل أو قول؛ فلكونه دليلا على انتفاء ما في القلب".

قال شيخ الإسلام: "ولا ريب أن الكفر متعلق بالرسالة، فتكذيب الرسول كفر، وبغضه كفر، وسبه وعداوته مع العلم بصدقه في الباطن كفر، عند الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وأئمة العلم، وسائر الطوائف إلا الجهم، ومن وافقه، كالصالحي، والأشعري، وغيرهم.

فإنهم قالوا: هذا كفر في الظاهر، وأما في الباطن، فلا يكون كفرا إلا إذا استلزم الجهل، بحيث لا يبقى في القلب شيء من التصديق بالرب. وهذا بناء على أن الإيمان في القلب لا يتفاضل، ولا يكون في القلب بعض من الإيمان".

وخلاصة قول الجهمية في الإيمان أنهم يحصرونه في مجرد المعرفة، ويخرجون منه عمل القلب، وقول اللسان، وعمل الجوارح.

وأن من لم يأت بالشهادتين، أو أتى بكل مكفر، من غير إكراه، فهو كافر في الظاهر، مع احتمال كونه مؤمنا في الباطن، إذ لا يتصور ذهاب الإيمان عندهم إلا بذهاب المعرفة من القلب. وهذا المقالة الجهمية في مسمى الإيمان تقوم على أصلين من الضلال هما:

الأول: ظنهم أن الإيمان مجرد تصديق وعلم فقط، ليس معه عمل وحال وحركة وإرادة، ومحبة وخشية في القلب، وبالتالي يكون الإيمان تاما بدون شيء من الأعمال الباطنة والظاهرة. وهذا الظن مبني على تصور فاسد لحقيقة الإيمان، وسيأتي بعون الله تعالى تحقيق القول بأنه يمتنع غاية الامتناع حصول أحد أجزاء الإيمان مع تخلف بقيتها، وأنه إذا وجد قول القلب فلابد من حصول عمله إذا سلم من المعارض،

ووجود قول القلب وعمله يلزم منه ضرورة وجود الظاهر قولا وعملا.

الثاني: ظنهم أن كل من حكم الشارع بأنه كفر مخلد في النار؛ فإنما ذاك لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق.

وهذا الظن باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه أمر مخالف للشرع، والعقل، والحسن، وإجماع العقلاء. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر أن من أغلاط الجهمية ظنهم أن من حكم الله بكفرهم؛ فلزوال التصديق من قلوبهم، قال: "وهذا مكابرة للعقل، والحسن".

وقال: "وهذا أمر خالفوا به الحس، والعقل، والشرع، وما أجمع عليه طوائف بني آدم السليمي الفطرة، وجماهير النظار.

فإن الإنسان قد يعرف أن الحق مع غيره، ومع ذلك يجحد ذلك؛ لحسده إياه، أو لطلب علوه عليه، أو لهوى النفس، ويحمله ذلك الهوى أن يعتدي عليه، ويرد ما يقول بكل طريق، وهو في قلبه يعلم أن الحق معه.

وعامة من كذب الرسل يعلم أن الحق معهم، وأنهم صادقون؛ لكن إما لحسدهم، وإما لإرادتهم العلو والرياسة، وإما لحبهم دينهم الذي كانوا عليه، وما يحصل لهم به من الأغراض، كأموال ورياسة وصداقة وغير ذلك، فيرون في أتباع الرسل ترك الأهواء المحبوبة إليهم، أو حصول أمور مكروهة إليهم، فيكذبونهم ويعادونهم، فيكونون من أكفر الناس، كإبليس وفرعون، مع علمهم بأنهم على الباطل، والرسل على الحق.

ولهذا لا يذكر الكفار حجة صحيحة تقدح في صدق الرسل، وإنما يعتمدون على مخالفة أهوائهم، كقولهم لنوح: قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ [الشعراء:١١١]، ومعلوم أن أتباع الأزلين لا يقدح في صدقه، لكن كرهوا مشاركة أولئك، كما طلب

المشركون من النبي ﷺ إبعاد الضعفاء، كسعد بن أبي وقاص وابن مسعود وخباب بن الأرت وعمار بن يسار وغيرهم، فأنزل الله تبارك وتعالى: وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولواْ أَهَؤُلاء مَنَّ اللهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ [الأنعام: ٥٢ – ٥٣].

ومثل قول فرعون فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ [المؤمنون: ٤٧]، قال فرعون قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ [الشعراء: ١٨ – ١٩].

ومثل قول مشركي العرب: إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا [القصص: ٥٧]، قال الله تعالى: أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَّدُنَّا [القصص: ٥٧].

ومثل قول قوم شعيب له: أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاء [هود: ٨٧]

ومثل قول عامة المشركين: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ [الزخرف: ٢٣].

ومثل هذه الأمور وأمثالها ليست حججا تقدح في صدق الرسل، بل تبين أنها تخالف إرادتهم وأهواءهم وعاداتهم؛ فلذلك لم يتبعوهم، وهؤلاء كلهم كفار.

بل أبو طالب وغيره كانوا يحبون النبي ﷺ، ويحبون علو كلمته، وليس عندهم حسد له، وكانوا يعلمون صدقه، ولكن كانوا يعلمون أن متابعته فراق دين آبائهم، وذم قريش لهم، فما احتملت نفوسهم ترك تلك العادة، واحتمال الذم، فلم يتركوا الإيمان لعدم العلم؛ بل لهوى النفس، فكيف يقال: إن كل كافر إنما كفر لعدم علمه بالله؟".

ثم قال شيخ الإسلام:

"ونحن، والناس كلهم يرون خلقا من الكفار يعرفون في الباطن أن دين الإسلام حق، ويذكرون ما يمنعهم من الإيمان؛ إما معاداة أهلهم، وإما مال يحصل لهم من جهتهم يقطعونه عنهم، وإما خوفهم إذا آمنوا أن لا يكون لهم حرمة عند المسلمين كحرمتهم في دينهم، وأمثال ذلك من أغراضهم التي يبينون أنها المناعة لهم من الإيمان، مع علمهم بأن دين الإسلام حق، ودينهم باطل.

وهذا موجود في جميع الأمور التي هي حق، يوجد من يعرف بقلبه أنه حق، وهو في الظاهر يجحد ذلك، ويعادي أهله؛ لظنه أن ذلك يجلب له منفعة، ويدفع عنه مضرة.

قال تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى اللّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُواْ عَلَى مَا أَسَرُّواْ فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُواْ أَهَـؤُلاء الَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُواْ خَاسِرِينَ [المائدة: ٥١ - ٥٣].والمفسرون متفقون على أنها نزلت بسبب قوم ممن كان يظهر الإسلام وفي قلبه مرض، خاف أن يغلب أهل الإسلام، فيوالي الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم؛ للخوف الذي في قلوبهم، لا لاعتقاد أن محمدا كاذب واليهود والنصارى صادقون ".

ويقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "ونصوص القرآن في غير موضع تدل على أن الكفار كانوا في الدنيا مصدقين بالرب، حتى فرعون الذي أظهر التكذيب كان في باطنه مصدقا، قال تعالى: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا [النمل: ١٤]، وكما

قال موسى لفرعون: قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَـؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَآئِرَ [الإسراء: ١٠٢]، ومع هذا لم يكن مؤمنا، بل قال موسى: رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُواْ حَتَّى يَرَوُاْ الْعَذَابَ الأَلِيمَ [يونس: ٨٨]، قال الله: قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا [يونس: ٨٩]، ولما قال فرعون: آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلِـهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ [يونس: ٩٠]، قال الله: آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ [يونس: ٩١]، فوصفه بالمعصية، ولم يصفه بعدم العلم، كما قال: فَعَصَى فِرْعَوْنُ [المزمل: ١٦].

وكما قال عن إبليس: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ [ص: ٧٣ - ٧٤]، فلم يصفه إلا بالإباء والاستكبار ومعارضة الأمر، ولم يصفه بعدم العلم. وقد أخبر الله عن الكفار في غير موضع أنهم كانوا معترفين بالصانع، في مثل قوله: وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ [الزخرف: ٨٧]".

ومن النصوص التي اعتنى شيخ الإسلام ببيان دلالتها على هذه الحقيقة، وهي أن الكفر يقع مع وجود التصديق في القلب قوله تعالى: مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرونَ [النحل: ١٠٦ - ١٠٩]، وقوله تعالى: يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم قُلِ اسْتَهْزِؤُواْ إِنَّ اللهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ [التوبة: ٦٤ - ٦٦].

يقول شيخ الإسلام في بيان دلالتهما على المراد:

"فقد ذكر تعالى من كفر بالله بعد إيمانه، وذكر وعيد الآخرة، ثم قال: ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ [النحل: ١٠٧]، وبين تعالى أن الوعيد استحقوه بهذا، ومعلوم أن باب التصديق والتكذيب، والعلم والجهل ليس هو من باب الحب والبغض، وهؤلاء يقولون إنما استحقوا الوعيد لزوال التصديق والإيمان من قلوبهم، وإن كان ذلك قد يكون سببه حب الدنيا على الآخرة.

والله سبحانه وتعالى جعل استحباب الدنيا على الآخرة هو الأصل الموجب للخسران، واستحباب الدنيا على الآخرة قد يكون مع العلم والتصديق بأن الكفر يضر في الآخرة، وبأنه ما له في الآخرة من خلاق.

وأيضا فإنه سبحانه استثنى المكره من الكفار، ولو كان الكفر لا يكون إلا بتكذيب القلب وجهله لم يستثن المكره؛ لأن الإكراه على ذلك ممتنع، فعلم أن التكلم بالكفر كفر لا في حال الإكراه.

وقوله تعالى: وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا [النحل: ١٠٦]، أي: لاستحبابه الدنيا على الآخرة، ومنه قوله ﷺ، ((يصبح الرجل مؤمنا ويمسي كافرا، ويصبح كافرا ويمسي مؤمنا، يبيع دينه بعرض من الدنيا)).والآية نزلت في عمار بن ياسر، وبلال بن رباح وأمثالهما من المؤمنين المستضعفين لما أكرههم المشركون على سب النبي ﷺ، ونحو ذلك من كلمات الكفر فمنهم من أجاب بلسانه كعمار، ومنهم من صبر على المحنة كبلال ، ولم يكره أحد منهم على خلاف ما في قلبه، بل أكرهوا على التكلم، فمن تكلم بدون الإكراه لم يتكلم إلا وصدره منشرح به".

ويقول شيخ الإسلام: "وهذا الآية - يعني آية النحل - مما تدل على فساد قول جهم، فإنه جعل من تكلم بالكفر من أهل وعيد الكفار، إلا من أكره وقلبه مطمئن

بالإيمان.

فإن قيل: فقد قال تعالى: وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا [النحل: ١٠٦]

قيل: وهذا موافق لأولها، فإنه من كفر من غير إكراه، فقد شر بالكفر صدرا، وإلا تناقض أول الآية وآخرها، ولو كان المراد بمن كفر هو الشارح صدره، وذلك يكون بلا إكراه، لم يستثن المكره فقط، بل كان يجب أن يستثني المكره وغير المكره إذا لم يشرح صدره، وإذا تكلم بكلمة الكفر طوعا، فقد شرح بها صدرا وهي كفر.

وقد دل على ذلك قوله تعالى: يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم قُلِ اسْتَهْزِؤُواْ إِنَّ اللهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ [التوبة: ٦٤ – ٦٦].فقد أخبر أنهم كفروا بعد إيمانهم مع قولهم إنما تكلمنا بالكفر من غير اعتقاد له، بل كنا نخوض ونلعب، وبين أن الاستهزاء بآيات الله كفر، ولا يكون هذا إلا من شرح صدره بهذا الكلام، ولو كان الإيمان في قلبه منعه أن يتكلم بهذا الكلام".

وقال أيضًا: "وقول من يقول عن مثل هذه الآيات: إنهم كفروا بعد إيمانهم بلسانهم، مع كفرهم أولًا بقلوبهم، لا يصح.

لأن هذا الإيمان باللسان مع كفر القلب قد قارنه الكفر، فلا يقال: قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ [التوبة: ٦٦]، فإنهم لم يزالوا كافرين في نفس الأمر.

وإن أريد أنكم أظهرتم الكفر بعد إظهاركم الإيمان، فهم لم يظهروا للناس إلا لخواصهم، وهم مع خواصهم مازالوا هكذا، بل لما نافقوا وحذروا أن تنزل سورة تبين ما في قلوبهم من النفاق، وتكلموا بالاستهزاء صاروا كافرين بعد إيمانهم، ولا يدل اللفظ على أنهما مازالوا منافقين"، ثم قال شيخ الإسلام:"قال تعالى: وَلَئِن

سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ [التوبة: ٦٥]: فاعترفوا واعتذروا، ولهذا قيل: لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُواْ مُجْرِمِينَ [التوبة: ٦٥]، فدل على أنهم لم يكونوا عند أنفسهم قد أتوا كفرا، بل ظنوا أن ذلك ليس بكفر، فبين أن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر يكفر به صاحبه بعد إيمانه، فدل على أنه كان عندهم إيمان ضعيف، ففعلوا هذا المحرم الذي عرفوا أنه محرم، ولكنهم لم يظنوه كفرا، وكان كفرا كفروا به، فإنهم لم يعتقدوا جوازه".

وهذا أصل مهم في باب الكفر اعتنى شيخ الإسلام بإيضاحه غاية الإيضاح، وبين أن "من قال بلسانه كلمة الكفر من غير حاجة، عامدا لها، عالما بأنها كلمة كفر، فإنه يكفر بذلك ظاهرا وباطنا. ولا يجوز أن يقول: إنه في الباطن يجوز أن يكون مؤمنا، ومن قال ذلك فقد مرق من الإسلام".

وقال شيخ الإسلام: "فإنا نعلم أن من سب الله ورسوله طوعا بغير كره، بل من تكلم بكلمات الكفر طائعا غير مكره، ومن استهزأ بالله وآياته ورسوله، فهو كافر باطنا وظاهرا.

وأن من قال إن مثل هذا قد يكون في الباطن مؤمنا بالله، وإنما هو كافر في الظاهر، فإنه قال قولا معلوم الفساد بالضرورة من الدين.

وقد ذكر الله كلمات الكفار في القرآن، وحكم بكفرهم، واستحقاقهم الوعيد بها، ولو كانت أقوالهم الكفرية بمنزلة شهادة الشهود عليهم، أو بمنزلة الإقرار الذي يغلط فيه المقر، لم يجعلهم الله من أهل الوعيد بالشهادة التي قد تكون صدقا، وقد تكون كذبا، بل كان ينبغي أن لا يعذبهم إلا بشرط صدق الشهادة. وهذا كقوله تعالى: لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ [المائدة: ٧٣]، وقوله تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ [المائدة: ٧٢] وأمثال ذلك". وقال رَحِمَهُ اللهُ: "فمن قال، أو

فعل ما هو كفر، كفر بذلك، وإن لم يقصد أن يكون كفرا، إذ لا يقصد الكفر أحد إلا ما شاء الله".

وقد علل شيخ الإسلام ذلك بأن "كلمتي الكفر والإيمان إذا قصد الإنسان بهما غير حقيقتهما صح كفره، ولم يصح إيمانه. فإن المنافق قصد بالإيمان مصالح دنياه من غير حقيقة لمقصود الكلمة، فلم يصح إيمانه، والرجل لو تكلم بكلمة الكفر لمصالح دنياه من غير اعتقاد صح كفره ظاهرا وباطنا، وذلك لأن العبد مأمور بأن يتكلم بكلمة الإيمان معتقدا لحقيقتها، وأن لا يتكلم بكلمة الكفر أو الكذب جادا ولا هازلا، فإن تكلم بكلمة الكفر أو الكذب جادا أو هازلا كان كافرا وكان كاذبا حقيقة؛ لأن الهزل بهذه الكلمات غير مباح، فيكون وصف الهزل مهدرا في نظر الشرع؛ لأنه محرم، فتبقى الكلمة موجبة لمقتضاها".

الوجه الثاني: في بطلان قول الجهمية إن الكافر ليس في قلبه شيء من العلم والتصديق هو أن هذا القول الجهمي متناقض.

وقد شرح شيخ الإسلام وجه تناقضه، فقال:

"حتى آل الأمر بغلاتهم، كجهم وأتباعه، إلى أن قالوا: يمكن أن يصدق بقلبه، ولا يظهر بلسانه إلا كلمة الكفر، مع قدرته على إظهارها، فيكون الذي في القلب إيمانا نافعا له في الآخرة.

وقالوا: حيث حكم الشارع بكفر أحد بعمل أو قول؛ فلكونه دليلا على انتفاء ما في القلب، وقولهم متناقض:

فإنه إذا كان ذلك دليلا مستلزما لانتفاء الإيمان الذي في القلب، امتنع أن يكون الإيمان ثابتا في القلب، مع الدليل المستلزم لنفيه. وإن لم يكن دليلا، لم يجز الاستدلال به على الكفر الباطن".وأخيرًا، فإن ما تقدم من أجوبة في تناقض المقالة

الجهمية "إذا تدبرها المؤمن بعقله تبين له أن مذهب السلف هو المذهب الحق الذي لا عدول عنه، وأن من خالفهم لزمه فساد معلوم بصريح المعقول، وصحيح المنقول، كسائر ما يلزم الأقوال المخالفة لأقوال السلف والأئمة، والله أعلم".

(باب مسمى الإيمان عند الكرامية)

في بيان مذهب الكرامية في مسمى الإيمان يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "وأما الكرامية، فلهم في الإيمان قول ما سبقهم إليه أحد، قالوا: هو الإقرار باللسان، وإن لم يعتقد بقلبه".

وذكر أن القول بأن الإيمان مجرد القول، بلا تصديق، ولا معرفة في القلب، إنما أحدثه ابن كرام، وانفرد به. وأما سائر ما قاله، فأقوال قيلت قبله، ولهذا لم يذكر الأشعري، ولا غيره ممن يحكي مقالات الناس عنه قولا انفرد به إلا هذا، وأما سائر أقواله، فيحكونها عن ناس قبله ولا يذكرونه.

وفي معرض تصنيفه لأقوال المرجئة قال رَحِمَهُ اللَّهُ:"والقول الثاني: من يقول هو مجرد قول اللسان، وهذا لا يعرف لأحد قبل الكرامية".ويقول: "وحدث بعد هؤلاء - يعني المرجئة الفقهاء والجهمية - قول الكرامية: إن الإيمان قول اللسان، دون تصديق القلب".

ويقول: "وقالت الكرامية هو: القول فقط، فمن تكلم به فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقرا بقبله كان من أهل الجنة، وإن كان مكذبا بقلبه كان منافقا، مؤمنا، من أهل النار. وهذا القول هو الذي اختصت به الكرامية وابتدعته، ولم يسبقها أحد إلى هذا القول، وهو آخر ما أحدث من الأقوال في الإيمان".ويقول: "والكرامية قولهم في الإيمان قول منكر، لم يسبقهم إليه أحد، حيث جعلوا الإيمان: قول اللسان،

وإن كان مع عدم تصديق القلب، فيجعلون المنافق مؤمنا، لكنه يخلد في النار، فخالفوا الجماعة في الاسم دون الحكم".

ويقول: "وكذلك الكرامية باينوا سائر الطوائف في قولهم إن الإيمان هو باللسان، فمن أقر بلسانه كان مؤمنا، وإن جحد بقلبه. قالوا: وهو مؤمن مخلد في النار، فإن هذا لم يقله غيرهم".

ويقول: "وآخر الأقوال حدوثا في ذلك - يعني في الإيمان - قول الكرامية: أن الإيمان اسم للقول باللسان، وإن لم يكن معه اعتقاد القلب. وهذا القول أفسد الأقوال، لكن أصحابه لا يخالفون في الحكم، فإنهم يقولون: إن هذا الإيمان باللسان دون القلب هو إيمان المنافقين، وإنه لا ينفع في الآخرة".

وقد نبه شيخ الإسلام على أمرين مهيمن في قول الكرامية:

الأول: أنهم وإن أخرجوا التصديق من مسمى الإيمان، لكنهم يوجبونه. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "مع أن الكرامية لا تنكر وجوب المعرفة والتصديق، ولكن تقول لا يدخل في اسم الإيمان؛ حذرا من تبعضه وتعدده؛ لأنهم رأوا أنه لا يمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه، بل ذلك يقتضي أن يجتمع في القلب إيمان وكفر، واعتقدوا الإجماع على نفي ذلك".

والثاني: أنهم مع قولهم بأن المنافق مؤمن، فهذا حكمه في الدنيا فحسب، وأما في الآخرة، فهو مخلد في النار.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمنا، ويقولون: الإيمان هو الكلمة، يقولون: إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن.

وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة، وهو غلط

عليهم، إنما نازعوا في الاسم لا في الحكم؛ بسبب شبهة المرجئة في أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل".

ويقول: "والكرامية توافق المرجئة والجهمية في أن إيمان الناس كلهم سواء، ولا يستثنون في الإيمان، بل يقولون هو مؤمن حقا لمن أظهر الإيمان، وإذا كان منافقا فهو مخلد في النار عندهم، فإنه إنما يدخل الجنة من آمن ظاهرا وباطنا. ومن حكى عنهم أنه يقولون: المنافق يدخل الجنة، فقد كذب عليهم، بل يقولون: المنافق مؤمن؛ لأن الإيمان هو القول الظاهر، كما يسميه غيرهم مسلما؛ لأن الإسلام هو الاستسلام الظاهر".

وقد اعتنى شيخ الإسلام بهذه الحقيقة، وبين براءتهم مما نسب إليهم من أن المنافق مؤمن في الجنة، ومما قاله في ذلك:

"فالمؤمن المستحق للجنة لابد أن يكون مؤمنا في الباطن باتفاق جميع أهل القبلة، حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمنا، ويقولون الإيمان هو الكلمة، يقولون إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن. وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، إنما نازعوا في الاسم لا في الحكم؛ بسبب شبهة المرجئة في أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل". ويقول: "وبعض الناس يحكي عنهم أن من تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، بل يقولون: إنه مؤمن كامل الإيمان، وإنه من أهل النار".

ويقول: "وقالوا - يعني الكرامية - المنافق هو مؤمن، ولكنه مخلد في النار. وبعض الناس يحكي عنهم أن المنافق في الجنة، وهذا غلط علهيم، بل هم يجعلونه مؤمنا، مع كونه مخلدا في النار، فينازعون في الاسم، لا في الحكم".

ويقول: "وأما الكافر المنافق في الباطن، فإنه خارج عن المؤمنين المستحقين

للثواب باتفاق المسلمين.

ولا يسمون بمؤمنين عند أحد من سلف الأئمة وأئمتها، ولا عند أحد من طوائف المسلمين، إلا عند طائفة من المرجئة، وهم الكرامية الذين قالوا: إن الإيمان هو مجرد التصديق في الظاهر، فإذا فعل ذلك كان مؤمنا، وإن كان مكذبا في الباطن، وسلموا أنه معذب مخلد في الآخرة، فنازعوا في اسمه، لا في حكمه.

ومن الناس من يحكي عنهم أنهم جعلوهم من أهل الجنة، وهو غلط عيهم. ومع ذلك فتسميتهم له مؤمنا بدعة ابتدعوها، مخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وهذا البدعة الشنعاء هي التي انفرد بها الكرامية دون سائر مقالاتهم".

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض تقويمه آراء ابن كرام: "وابن كرام منتسب إلى مذهب أهل الرأي، وخالف قول الجماعة، وتكلم في مسألة الإيمان بكلام لم يسبقه إليه أحد من المسلمين، حيث جعل المتكلم بلسانه مؤمنا باطنا وظاهرا، وإن كان منافقا في الباطن، وجعله مع ذلك كافر مخلدا في النار. وبعض الناس يحكي عنه أنه جعله سعيدا في الآخرة، وهذا غلط عليه، فإنه جعله في النار، فلم يخالف الجماعة في حكمه في الآخرة، وإنما خالفهم في اسمه في الدنيا".

وبعد هذا كله، فإن معالم مسمى الإيمان عند الكرامية يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - أن الإيمان مجرد قول اللسان، فمن أتى به فهو مؤمن كامل الإيمان.

٢ - إخراج تصديق القلب من الإيمان، مع قولهم بوجوبه.

٣ - إخراج عمل القلب.

٤ - إخراج عمل الجوارح.

٥ - أن المنافق مؤمن في الدنيا؛ لأنه أتى بالقول، لكنه منافق مخلد في النار؛ لأنه مكذب بقبله.

٦ - أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل، والناس فيه سواء، ولا يجتمع في العبد إيمان وكفر.

وهذه هي الشبة التي أوقعتهم في الغلط في مسمى الإيمان، وهي نفسها شبهة من قبلهم من المرجئة، حيث ظنوا أن الإيمان لا يتبعض، إذ يلزم من ذلك ذهابه بذهاب بعضه، وأن يجتمع في العبد إيمان وكفر، وهذا مخالف عندهم للإجماع

وأما مذهبهم في المنافق الذي انفردوا به، حيث سموه مؤمنا، فقد حكى شيخ الإسلام شبهتهم في ذلك، فقال:

"والكرامية يقولون: المنافق مؤمن، وهو مخلد في النار؛ لأنه مؤمن ظاهرا لا باطنا، وإنما يدخل الجنة من آمن ظاهرا وباطنا.

قالوا: والدليل على شمول الإيمان له: أنه يدخل في الأحكام الدنيوية المعلقة باسم الإيمان، كقوله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ [النساء: ٩٢].ويخاطب في الظاهر بالجمعة والطهارة وغير ذلك مما خوطب به الذين آمنوا، وأما من صدق بقلبه ولم يتكلم بلسانه، فإنه لا يعلق به شيء من أحكام الإيمان، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يدخل في خطاب الله لعباده بقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ".هكذا قرروا هذا القول الباطل المبتدع الذي لم يسبقهم إليه أحد، وخالفوا فيه إجماع المسلمين، والله قد نفى الإيمان عن المنافقين في قوله تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ [البقرة: ٨]، وقد ضل من سماه مؤمنا.

وأما الاكتفاء من المنافق بمجرد الإقرار، فذلك لأن "قبول الإسلام الظاهر يجرى على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة، مثل عصمة الدم، والمال، والمناكحة، والموارثة، ونحو ذلك. وهذا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، وإن لم يعلم ما في باطن الإنسان، كما قال ﷺ: ((فإذا قالوها عصموا مني دماءهم، وأموالهم، إلا بحقها،

وحسابهم على الله)).، وقال: ((إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أن أشق بطونهم)).. ،.وأما الإيمان الباطن الذي ينجي من عذاب الله في الآخرة، فلا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر منافقا، وقد كان المنافقون على عهد رسول الله ﷺ منافقون، وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن في غير موضع،... ، والمنافق عمله حابط لا يتقبله الله".

وقد بين شيخ الإسلام ما يلزم الكرامية على هذه المقالة، فقال:

"فيلزمهم أن يكون المؤمن الكامل الإيمان معذبا في النار، بل يكون مخلدا فيها، وقد تواتر عن النبي ﷺ أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وإن قال: لا يخلد، وهو منافق.

لزمهم أن يكون المنافقون يخرجون من النار، والمنافقون قد قال الله فيهم: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا [النساء: ١٤٥]، وقد نهى الله نبيه عن الصلاة عليهم والاستغفار لهم، وقال له: اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ [التوبة: ٨٠]، وقال: وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَاسِقُونَ [التوبة: ٨٤]، وقد أخبر أنهم كفروا بالله ورسوله.

فإن قالوا: هؤلاء قد كانوا يتكلمون بألسنتهم سرا؛ فكفروا بذلك، وإنما يكون مؤمنا إذا تكلم بلسانه ولم يتكلم بما ينقضه، فإذ ذلك ردة عن الإيمان.

قيل لهم: ولو أضمروا النفاق ولم يتكلموا به كانوا منافقين، قال تعالى: يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم قُلِ اسْتَهْزِؤُواْ إِنَّ اللهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ [التوبة: ٦٤].وأيضا قد أخبر الله عنهم أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وأنهم كاذبون، فقال تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا

هُم بِمُؤْمِنِينَ [البقرة: ٨]، وقال تعالى: إِذَا جَاءكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ [المنافقون: ١]، وقد قال النبي ﷺ: ((الإسلام علانية والإيمان في القلب)) ، وقد قال الله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات: ١٤]، وفي الصحيحين عن سعد ((أن النبي ﷺ أعطى رجالا ولم يعط رجلا، فقلت: يا رسول الله أعطيت فلانا وفلانا، وتركت فلانا وهو مؤمن؟ فقال: أو مسلم "مرتين أو ثلاثا")).

(باب مسمى الإيمان عند الأشاعرة)

لم تكن الأشاعرة على مقالة واحدة في مسمى الإيمان، وحتى شيخهم الأشعري مذهبه مختلف في ذلك، وحاصل أقوالهم في هذه المسألة ثلاثة، هي:

القول الأول: وافقوا فيه السلف في أن الإيمان قول وعمل. وهذا هو آخر قولي الأشعري، واختاره طائفة من أصحابه.

يقول شيخ الإسلام بعد ذكره قول الأشعري الذي وافق فيه الجهمية:"والقول الآخر عنه - يعني الأشعري - كقول السلف، وأهل الحديث: أن الإيمان قول وعمل، وهو اختيار طائفة من أصحابه".

وقد نقل شيخ الإسلام حكاية أبي الحسن الأشعري لمقالة أصحاب الحديث في الإيمان، حيث قال: "ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق.

وذكر كلاما طويلا، ثم قال في آخره: وبكل ما ذكرناه من قولهم نقول، وإليه نذهب. فهذا قوله في هذا الكتاب، وافق أهل السنة، وأصحاب الحديث".وكذلك

نقل شيخ الإسلام إعلان الأشعري في كتابه الإبانة متابعة للإمام أحمد، إذ يقول: "قولنا الذي نقول، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل - نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قول مخالفون".

ويقول شيخ الإسلام: "ولهذا لما صار يظهر لبعض أتباع أبي الحسن فساد قول جهم في الإيمان خالفه كثير منهم، فمنهم من تبع السلف.

قال أبو القاسم الأنصاري شيخ الشهرستاني في شرح الإرشاد لأبي المعالي - بعد أن ذكر قول أصحابه - قال: وذهب أهل الأثر إلى أن الإيمان جميع الطاعات، فرضها ونفلها، وعبروا عنه بأنه إتيان ما أمر به فرضا ونفلا، والانتهاء عما نهى عنه تحريما وأدبا.

قال: وبهذا كان يقول أبو علي الثقفي، ومن متقدمي أصحابنا أبو العباس القلانسي، وقد مال إلى هذا المذهب أبو عبدالله بن مجاهد.

قال: وهذا قول مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ومعظم أئمة السلف - رضوان الله عليهم أجمعين -.وكانوا يقولون: الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان".

القول الثاني: وافقوا فيه فقهاء المرجئة، وابن كلاب، في أن الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان.

فقد ذكر شيخ الإسلام أنه لما ظهر لبعض أتباع أبي الحسن فساد قول جهم في الإيمان خالفوا إمامهم، وقالوا بقول المرجئة: إن التصديق بالقلب، واللسان.

ويقول أبو القاسم الأنصاري الأشعري في حكاية مذاهب أصحابه:

"وهل يشترط في الإيمان الإقرار؟

اختلفوا فيه، بعد أن لم يختلفوا في ترك العناد شرطا، وهو أن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به، فأما قبل أن يطالب به:

منهم من قال: لابد من الإتيان به - يعني الإقرار باللسان - حتى يكون مؤمنا، وهذا القائل يقول: التصديق هو المعرفة والإقرار جميعا. وهذا قول الحسين بن الفضل البجلي، وهو مذهب أبي حنيفة، وأصحابه، وبقريب من هذا كان يقول الإمام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان من متقدمي أصحابنا". ويقول شيخ الإسلام: "وابن كلاب نفسه، والحسين بن الفضل البجلي، ونحوهما، كانوا يقولون: هو التصديق، والقول جميعا، موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه، مثل أبي حنيفة، وغيره".

القول الثالث: وافقوا فيه الجهمية في أن الإيمان مجرد تصديق القلب.

وهذا هو أشهر أقوال شيخهم أبي الحسن الأشعري، وعليه أكثر أصحابه، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وبه قال الماتريدي.

وقد لوحظ أثناء شرح مذهب الجهمية أن شيخ الإسلام لا يكاد يذكر هذا المذهب إلا ويتبعه البيان بأن الأشعري وأكثر أصحابه يوافقون جهما عليه، ويقولون بقوله، فذكر كلام شيخ الإسلام هناك يغني عن نقله هنا، ومع هذا، فلابد من إعادة بعضه لإثبات هذه الحقيقة، مع نقل ما قاله أساطين المذهب الأشعري في ذلك، مما نقله شيخ الإسلام وتعقبه، فصار هناك طريقان من البيان لإثبات موافقة الأشعرية للجهمية في مسمى الإيمان، وهما:

الطريق الأول: نقل أقوال شيخ الإسلام في ذلك.

الطريق الثاني: نقل ما قاله علماء الفرقة مما نقله شيخ الإسلام عنهم، أو أشار

إليه.

وهذا أوان تفصيل هذين الطريقين:

الطريق الأول: أقوال شيخ الإسلام في موافقة الأشاعرة للجهمية في مسمى الإيمان.

جاء ذلك عن شيخ الإسلام في مواضع كثيرة، وقد تقدم إيراد شيء منها، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ:"وأما الأشعري: فالمعروف عنه وعن أصحابه: أنهم يوافقون جهما في قوله في الإيمان، وأنه: مجرد تصديق القلب، أو معرفة القلب".ويقول: "وبهذا وغيره يتبين فساد قول جهم، والصالحي، ومن اتبعهما في الإيمان، كالأشعري - في أشهر قوليه -، وأكثر أصحابه، وطائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة، كالماتريدي ، ونحوه:

حيث جعلوه مجرد تصديق في القلب، يتساوى فيه العباد، وأنه إما أن يعدم وإما أن يوجد، لا يتبعض.

وأنه يمكن وجود الإيمان تاما في القلب مع وجود المتكلم بالكفر، والسب لله ورسوله، طوعا من غير إكراه.

وأن ما علم من الأقوال الظاهرة أن صاحبه كافر؛ فلأن ذلك مستلزم عدم ذلك التصديق الذي في القلب،... ،.وأن الأعمال الصالحة الظاهرة ليست لازمة للإيمان الباطن الذي في القلب، بل يوجد إيمان القلب تاما بدونها".

ويقول شيخ الإسلام: "وأما جهم فكان يقول: إن الإيمان مجرد تصديق القلب، وإن لم يتكلم به.

وهذا القول لا يعرف عن أحد من علماء الأمة وأئمتها، بل أحمد ووكيع كفروا من قال بهذا القول. ولكن هذا هو الذي نصره الأشعري، وأكثر أصحابه، ولكن قالوا

مع ذلك إن كل من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره، واستدللنا بتكفير الشارع له على خلو قلبه من المعرفة".

ويقول: "فهؤلاء القائلون بقول جهم، والصالحي قد صرحوا بأن سب الله ورسوله، والتكلم بالتثليث، وكل كلمة من كلام الكفر ليس هو كفرا في الباطن، ولكنه دليل في الظاهر على الكفر، ويجوز مع هذا أن يكون هذا الساب الشاتم في الباطن عارفا بالله، موحدا له، مؤمنا به.

فإذا أقيمت عليهم حجة بنص أو إجماع أن هذا كافرا باطنا وظاهرا. قالوا: هذا يقتضي أن ذلك مستلزم للتكذيب الباطن، وأن الإيمان عدم ذلك".وقال الاشعري: "والفرقة الثانية من المرجئة: يزعمون أن الإيمان هو: المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل: إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وذلك أن الله سبحانه أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر، وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له، وهي الخضوع لله، وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأن ذلك يستحيل، ولكن لأن الرسول قال: ((ومن لا يؤمن بي، فليس بمؤمن بالله)).

وزعموا أن الصلاة ليست بعبادة لله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به، وهو: معرفته.

والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي".قال شيخ الإسلام معلقا على هذا القول بعد نقله له: "وقد ذكر الأشعري في كتابه الموجز قول الصالحي هذا، وغيره، ثم قال: والذي اختاره من الأسماء ما ذهب إليه الصالحي".

ويقول شيخ الإسلام: "قال أبو عبدالله الصالحي: إن الإيمان مجرد تصديق

القلب ومعرفته، لكن له لوازم، فإذا ذهبت دل ذلك على عدم تصديق القلب.

وأن كل قول أو عمل ظاهر دل الشرع على أنه كفر كان لأنه دليل على عدم تصديق القلب ومعرفته.

وليس الكفر إلا تلك الخصلة الواحدة، وليس الإيمان إلا مجرد التصديق الذي في القلب والمعرفة. وهذا أشهر قولي أبي الحسن الأشعري، وعليه أصحابه، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، وأمثالها ، ولهذا عدهم أهل المقالات من المرجئة"، ثم قال:"وقد ذهب طائفة من متأخري أصحاب أبي حنيفة، كأبي منصور الماتريدي، وأمثاله إلى نظير هذا القول في الأصل، وقالوا: الإيمان هو ما في القلب، وإن القول شرط لثبوت أحكام الدنيا".والخلاصة أن الأشاعرة "ذهبوا مذهب الجهمية الأولى في أن الإيمان مجرد التصديق الذي في القلب، وإن لم يقترن به قول اللسان، ولم يقتض عملا في القلب، ولا الجوارح".

الطريق الثاني: الأقوال التي نقلها شيخ الإسلام عن علماء الأشاعرة في مسمى الإيمان، أو أشار إليها.

نقل شيخ الإسلام كلام عدد من علماء الأشاعرة حول مذهبهم في الإيمان، وأكثر من النقل عن أبي القاسم الأنصاري، وقد تخلل هذه النقول تعقبات مهمة من شيخ الإسلام لكلام الأشاعرة كشف فيها عما حواه من اضطراب وتناقضٍ، وهذا عرض لهذه النقول على النحو التالي:

أولًا: قال أبو القاسم الأنصاري: "وأما مذاهب أصحابنا - يعني الأشاعرة -، فصار أهل التحقيق من أهل الحديث والنظار منهم إلى: أن الإيمان هو: التصديق، وبه قال شيخنا أبو الحسن.

واختلف جوابه في معنى التصديق:

فقال مرة: التصديق هو: المعرفة بوجود الله، وقدمه، وإلهيته. وقال مرة: التصديق قول في النفس، غير أنه يتضمن المعرفة، ولا يصح أن يوجد بدونها؛ وهذا ما ارتضاه القاضي.

فإن التصدق والكذب، والتصديق والتكذيب، بالأقوال أجدر، فالتصديق إذا: قول في النفس، ويعبر عنه باللسان، فتوصف العبارة بأنها تصديق؛ لأنها عبارة عن التصديق. هذا ما حكاه شيخنا الإمام".

قال شيخ الإسلام معلقا على كلام الأنصاري: "فقد ذكر عن أبي الحسن الأشعري قولين: أحدهما: أن التصديق هو المعرفة، وهذا قول جهم.

والثاني: أن التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة، وهو اختيار ابن الباقلاني، وابن الجويني. وهؤلاء قد صرحوا بأنه يتضمن المعرفة، ولا يتصور أن يقوم في النفس تصديق مخالف لمعرفة كما ذكروه، ولو جاز أن يصدق بنفسه بخلاف علمه واعتقاده لانتقض أصلهم في الإيمان، إذا كان التصديق لا ينافي اعتقاد خلاف ما صدق به، فلا يجب أن يكون مؤمنا بمجرد تصديق النفس على هذا التقدير، وكل من القولين ينقض ما استدل به على أن التصديق غير العلم".

ثانيًا: قال الأنصاري: "وحكى الإمام أبو القاسم الإسفراييني اختلافا عن أصحاب أبي الحسن في التصديق، ثم قال:

والصحيح من الأقاويل في معنى التصديق ما يوافق اللغة؛ لأن التكليف بالإيمان ورد بما يوافق اللغة.

والإيمان بالله ورسوله على موافقة اللغة هو: العلم بأن الله ورسوله صادقان في جميع ما أخبرا به. والإيمان في اللغة مطلقا هو: اعتقاد صدق المخبر في خبره؛ إلا أن الشرع جعل هذا التصديق علما، ولا يكفي أن يكون اعتقادا من غير أن يكون علما؛

لأن من صدق الكاذب واعتقد صدقه فقد آمن به، ولهذا قال في صفة اليهود: يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ [النساء: ٥١]، يعني: يعتقدون صدقهما".

ثالثا: قال الجويني: "والمرضي عندنا: أن حقيقة الإيمان: التصديق بالله، فالمؤمن بالله من صدقه.

ثم التصديق على الحقيقة: كلام النفس، ولا يثبت كلام النفس إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد. والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة، وأصل العربية، وهو لا ينكر فيحتاج إلى إثباته، ومن التنزيل: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ [يوسف: ١٧]، معناه: ما أنت بمصدق لنا".قال شيخ الإسلام: "فقد صرح - يعني الجويني - بأن كلام النفس لا يثبت إلا مع العلم، وأنه إنما يثبت على حسب الاعتقاد، وهذا تصريح بأنه لا يكون مع عدم العلم، وأنه إنما يثبت على سحب الاعتقاد، وهذا تصريح بأنه لا يكون مع عدم العلم، ولا يكون على خلاف المعتقد، وهذا يناقض ما أثبتوا به كلام النفس، وادعوا أنه مغاير للعلم".

وقال: "قلت: ليس الغرض هنا ذكر تناقضهم في مسمى الإيمان، وفي التصديق:

هل هو تصديق بوجود الله وقدمه وإلاهيته، كما قاله الأشعري؟ أو هو تصديق فيما أخبر به، كما ذكره غيره؟ أو التناقض، كما في كلام صاحب (الإرشاد)، حيث قال: الإيمان هو التصديق بالله، فالمؤمن بالله من صدقه؟ فجعل التصديق بوجوده هو تصديقه في خبره، مع تباين الحقيقتين، فإنه فرق بين التصديق بوجود الشيء وتصديقه، ولهذا يفرق القرآن بين الإيمان بالله ورسوله، وبين الإيمان للرسول، إذ الأول هو الإقرار بذلك، والثاني هو الإقرار له، كما في قوله: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ [يوسف: ١٧]، معناه: ما أنت بمصدق لنا".قال شيخ الإسلام: "فقد صرح - يعني الجويني - بأن كلام النفس لا يثبت إلا مع العلم، وأنه إنما يثبت على

حسب الاعتقاد، وهذا تصريح بأنه لا يكون مع عدم العلم، ولا يكون على خلاف المعتقد، وهذا يناقض ما أثبتوا به كلام النفس، وادعوا أنه مغاير للعلم".

وقال: "قلت: ليس الغرض هنا ذكر تناقضهم في مسمى الإيمان، وفي التصديق:

هل هو تصديق بوجود الله وقدمه وإلاهيته، كما قاله الأشعري؟ أو هو تصديق فيما أخبر به، كما ذكره غيره؟ أو التناقض، كما في كلام صاحب (الإرشاد)، حيث قال: الإيمان هو التصديق بالله، فالمؤمن بالله من صدقه؟

فجعل التصديق بوجوده هو تصديقه في خبره، مع تباين الحقيقتين، فإنه فرق بين التصديق بوجود الشيء وتصديقه، ولهذا يفرق القرآن بين الإيمان بالله ورسوله، وبين الإيمان للرسول، إذ الأول هو الإقرار بذلك، والثاني هو الإقرار له، كما في قوله: وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا [يوسف: ١٧]، وفي قوله: يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ [التوبة: ٦١]، وفي قوله: لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ [التوبة: ٩٤] وقد قال: فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ [الأعراف: ١٥٨]، فميز بين الإيمان به من الإيمان بكلماته، وكذلك قوله: آمَنَّا بِاللهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا [البقرة: ١٣٦]، وقوله: كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ [البقرة: ٢٨٥].

فليس الغرض أنهم لم يهتدوا لمثل هذا، في مثل هذا الأصل، الذي لم يعرفوا فيه لا الإيمان ولا القرآن، وهما نور الله الذي بعث به رسوله، كما قال: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأمُورُ [الشورى: ٥٢ - ٥٣].وإنما الغرض أن التصديق قد صرح هؤلاء بأنه هو العلم ، أو هو الاعتقاد إذا لم يكن علما، وأنهم مضطرون إلى أن يقولوا ذلك، وهو أبلغ من قول بعضهم: مستلزم للعلم، في

تمام ما ذكره عن أبي القاسم الاسفراييني".

رابعًا: قال الأنصاري: "ومنهم - يعني الأشاعرة - من اكتفى بترك العناد، فلم يجعل الإقرار أحد ركني الإيمان، فيقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وأوجب ترك العناد بالشرع.

وعلى هذا الأصل يجوز أن يعرف الكافر الله، وإنما يكفر بالعناد، لا لأنه ترك ما هو الأهم في الإيمان.

وعلى هذا الأصل يقال: إن اليهود كانوا عالمين بالله ونبوة محمد ﷺ، إلا أنهم كفروا عنادا وبغيا وحسدا.

قال: وعلى قول شيخنا أبي الحسن: كل من حكمنا بكفره، فنقول: إنه لا يعرف الله أصلا، ولا عرف رسوله، ولا دينه. قال أبو القاسم الأنصاري: كأن المعنى: لا حكم لإيمانه، ولا لمعرفته شرعا".

قال شيخ الإسلام معلقا:

"وليس الأمر على هذا القول كما قاله الأنصاري هذا، ولكن على قولهم المعاند كافر شرعا، فيجعل الكفر تارة بانتفاء الإيمان الذي في القلب، وتارة بالعناد، ويجعل هذا كافرا في الشرع، وإن كان معه حقيقة الإيمان الذي هو التصديق.

ويلزمه أن يكون كافرا في الشرع في أن معه الإيمان الذي هو مثل إيمان الأنبياء والملائكة. والحذاق في المذهب، كأبي الحسن، والقاضي ، ومن قبلهم من أتباع جهم عرفوا أن هذا تناقض يفسد الأصل، فقالوا: لا يكون واحد كافرا إلا إذا ذهب ما في قلبه من التصديق.

والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره، فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله، ولا معرفة رسوله، ولهذا أنكر هذا عليهم جماهير العقلاء، وقالوا هذا مكابرة وسفسطة.

وقد احتجوا على قولهم بقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] إلى قوله: ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

قالوا: ومفهوم هذا أن من لم يعمل بمقتضاه لم يكتب في قلوبهم الإيمان.

قالوا: فإن قيل: معناه، لا يؤمنون إيمانا مجزئا معتدا به، أو يكون المعنى: لا يؤدون حقوق الإيمان، ولا يعملون بمقتضاه، قلنا: هذا عام لا يخصص إلا بدليل.

فيقال لهم: هذه الآية فيها نفي الإيمان عمن يواد المحادين لله ورسوله، وفيها أن من لا يود المحادين لله ورسوله، فإن الله كتب في قلوبهم الإيمان، وأيدهم بروح منه، وهذا يدل على مذهب السلف أنه لابد في الإيمان من محبة القلب لله ورسوله، ومن بغض من يحاد الله ورسوله، ثم لم تدل الآية على أن العلم الذي في قلوبهم بأن محمدا رسول الله يرتفع لا يبقى منه شيء.

والإيمان الذي كتب في القلب ليس هو مجرد العلم والتصديق، بل هو تصدق القلب وعمل القلب، ولهذا قال ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رضي الله عنهم وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، فقد وعدهم بالجنة، وقد اتفق الجميع على أن الوعد بالجنة لا يكون إلا مع الإتيان بالمأمور به وترك المحظور، فعلم أن هؤلاء الذين كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه قد أدوا الواجبات التي بها يستحقون ما وعد الله به الأبرار المتقين، ودل على أن الفساق لم يدخلوا في هذا الوعد. ودلت هذه الآية على أنه لا يوجد مؤمن يواد الكفار، ومعلوم أن خلقا كثيرا من الناس يعرف من نفسه أن التصديق في قلبه، لم يكذب الرسول، وهو مع هذا يواد بعض الكفار، فالسلف يقولون ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب، لكن قد

يكون ذلك بزوال عمل القلب الذي هو حب الله ورسوله وخشية الله ونحو ذلك، لا يلزم أن لا يكون في القلب من التصديق شيء، وعند هؤلاء كل من نفى الشرع إيمانه دل على أنه ليس في قلبه شيء من التصديق أصلا، وهذا سفسطه عند جماهير العقلاء".

خامسا: قال الأنصاري: "حكى الإمام أبو بكر ابن فورك عن أبي الحسن أنه قال:

الإيمان هو: اعتقاد صدق المخبر فيما يخبر به، ثم من الاعتقاد ما هو علم، ومنه ما هو ليس بعلم.

والإيمان بالله، وهو اعتقاد صدقه، إنما يصح إذا كان عالما بصدقه في إخباره".

ثم شرح الأشعري كيف يكون عالما بصدقه في إخباره، ثم قال:

"ثم السمع قد ورد بضم شرائط أخر إليه - يعني الإيمان -، وهو أن لا يقترن به ما يدل على كفر من يأتيه فعلا، وتركا.

وهو أن الشرع أمره بترك العبادة والسجود للصنم، فلو أتى به دل على كفره، وكذلك لو قتل نبيا أو استخف به دل على كفره، وكذلك لو ترك تعظيم المصحف، أو الكعبة دل على كفره، وكذلك لو خالف إجماع الخاص والعام في شيء أجمعوا عليه دل خلافه إياهم على كفره. فأي واحد مما استدللنا به على كفره مما منع الشرع أن يقرنه بالإيمان، إذا وجب ضمه إلى الإيمان لو وجد، دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه.وكذلك كل ما كفرنا به المخالف من طريق التأويل، فإنما كفرناه به؛ لدلالته على فقد ما هو إيمان من قلبه؛ لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان والتصديق بقلبه".

قال شيخ الإسلام: "فيقال: لا ريب أن الشارع لا يقضي بكفر من معه الإيمان بقلبه، لكن دعواكم أن الإيمان هو التصديق وإن تجرد عن جميع أعمال القلب غلط.

ولهذا قالوا: أعمال التصديق والمعرفة من قلبه، ألا ترى أن الشريعة حكمت بكفره، والشريعة لا تحكم بكفر المؤمن المصدق.

لها نقول: إن كفر إبليس لعنه الله كان أشد من كفر كل كافر، وإنه لم يعرف الله بصفاته قطعا، ولا آمن به إيمانا حقيقيا باطنا، وإن وجد منه القول والعبادة.

وكذلك اليهود، والنصارى، والمجوس، وغيرهم من الكفرة، لم يوجد في قلوبهم حقيقة الإيمان المعتد به في حال حكمنا لهم بالكفر، قال الله تعالى: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِالله والنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاء [المائدة: ٨١]، وقوله: فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ [النساء: ٦٥]، فجعل الله هذه الأمور شرطا في ثبوت حكم الإيمان، فثبت أن الإيمان المعرفة بشرائط أن يكون معتدا به دونها.

فيقال: إن قلتم إنه ضم إلى معرفة القلب شروطا في ثبوت الحكم، لم يكن هذا قول جهم، بل يكون هذا قول من جعل الإيمان كالصلاة والحج، وهو وإن كان في اللغة بمعنى القصد والدعاء، لكن الشارع ضم إليه أمورا، إما في الحكم، وإما في الحكم والاسم. وهذا القول قد سلم صاحبه أن حكم الإيمان المذكور في الكتاب والسنة لا يثبت بمجرد تصديق القلب، بل لابد من تلك الشرائط.

وعلى هذا فلا يمكنه جعل الفاسق مؤمنا إلا بدليل يدل على ذلك، لا بمجرد قوله إن معه تصديق القلب.

ومن جعل الإيمان هو تصديق القلب، يقول: كل كافر في النار ليس معه من التصديق بالله شيء، لا مع إبليس، ولا مع غيره.

وقد قال الله تعالى: وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاء لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ [غافر: ٤٨]".

ثم ساق شيخ الإسلام عددا من الآيات، ثم قال:

"إلى آيات أخر كثيرة تدل على أن الكفار في الآخرة يعرفون ربهم، فإن كان مجرد المعرفة إيمانا كانوا مؤمنين في الآخرة.

فإن قالوا: الإيمان في الآخرة لا ينفع، وإنما الثواب على الإيمان في الدنيا.

قيل: هذا صحيح، لكن إذا لم يكن الإيمان إلا مجرد العلم، فهذه الحقيقة لا تختلف، فإن لم يكن العمل من الإيمان، فالعارف في الآخرة لم يفته شيء من الإيمان.

لكن أكثر ما يدعونه إنه حين مات لم يكن في قلبه من التصديق بالرب شيء. ونصوص القرآن في غير موضع تدل على أن الكفار كانوا في الدنيا مصدقين بالرب".

سادسا: قال أبو القاسم الإسفراييني فيما نقله عنه الأنصاري:

"وهل يشترط في الإيمان الإقرار؟ اختلفوا - يعني أصحابه الأشاعرة - فيه بعد أن لم يختلفوا في أن ترك العناد شرط، وهو أن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به، فأما قبل أن يطالب به:

منهم من قال: لابد من الإتيان به حتى يكون مؤمنا، وهذا القائل يقول: التصديق هو المعرفة والإقرار جميعا.

وهذا قول الحسين بن الفضل البجلي، وهو مذهب أبي حنيفة، وأصحابه، وبقريب من هذا كان يقول الإمام أبو محمد عبدالله بن سعيد القطان من متقدمي أصحابنا.

ونحن نقول: من أتى بالتصديق بالقلب واللسان، فهو المؤمن باطنا وظاهرا.

ومن صدق بقلبه، وامتنع من الإقرار، فهو معاند كافر، يكفر كفر عناد.

ومن أقر بلسانه، وجحد بقلبه، فهو كافر عند الله وعند نفسه، ويجري عليه أحكام الإيمان؛ لما أظهر من علامات الإيمان.

ومن أصحابنا من جعل المعارف مجموعة تصديقا واحدا، وهي المعرفة بالله تعالى وصفاته ورسوله، وبأن دين الإسلام حق. قال: وهذه الجملة تصديق واحد، هذا ما ذكره أبو القاسم الاسفراييني".

قال شيخ الإسلام: "قلت: ليس المقصود هنا بيان ما ذكروه من قول الجهمية والمرجئة في الإيمان، وما في ذلك من التناقض، حيث جعله التصديق الذي في القلب، ثم سلبه عمن ترك النطق عنادا.

وأن عنده كل ما سمي كفرا؛ فلأنه مستلزم لعدم هذا التصديق.

ولكن دلالته على العدم تعلم تارة بالعقل، وتارة بالشرع؛ لأن ما يقول بالقلب من الاستكبار على الله، والبغض له ولرسوله، ونحو ذلك يكون هو في نفسه كفرا.

وما ذكروه من التصديق الخاص الذي وصفوه، وهو تصديق بأصول الكلام الذي وضعوه. وإنما الغرض أنهم يجعلون التصديق هو نفس المعرفة، كما في كلام هذا وغيره، وكما ذكروه عن أبي الحسن، وغايتهم إذا لم يجعلوه مستلزما للمعرفة أن يجعلوه مستلزما لها".

سابعًا: قال الأنصاري شارحا رأي أبي إسحاق الاسفراييني:

"رأيت في تصانيفه - يعني أبا إسحاق الاسفراييني - أن المؤمن إنما يكون مؤمنا حقا إذا حقق إيمانه بالأعمال الصالحة، كما أن العالم إنما يكون عالما حقا إذا عمل بما علم.

واستشهد بقول الله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا إلى قوله: أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا [الأنفال: ٢ - ٤].

وقال الأستاذ أبو إسحاق في المختصر له: حقيقة الإيمان في اللغة العبارة.

قال - يعني أبا إسحاق -: وتحقيق المعرفة تحصيل ما قدمناه من المسائل في هذا

الكتاب وتحقيقه.

قلت – القائل الأنصاري –: أراد بالكتاب هو المختصر، وأشار بما قدمه فيه إلى جملة ما قدمه من قواعد العقائد.

وقال في هذا الكتاب: الإيمان هو: المعرفة، واعتقاد الإقرار عند الحاجة، أو مام يقوم مقام الإقرار.

وقال في كتاب الأسماء والصفات: واتفقوا على أن ما يستحق به المكلف اسم الإيمان في الشريعة أوصاف كثيرة، وعقائد مختلفة، وإن اختلفوا فيها على تفصيل ذكرناه.

واختلفوا في إضافة ما لا يدخل في جملة التصديق إليه لصحة الاسم، فمنها: ترك قتل الرسول، وترك تعظيمه، وترك تعظيم الأصنام، فهذا من التروك.

ومن الأفعال: نصرة الرسول، والذب عنه.

فقالوا: إن جميعه مضاف إلى التصديق شرعا. وقال آخرون: إنه من الكبائر، لا يخرج المرء بالمخالفة فيه عن الإيمان".

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا:"قلت: وهذان القولان ليسا قول جهم، لكن من قال ذلك، فقد اعترف بأنه ليس مجرد تصديق القلب، وليس هو شيئا واحدا، وقال: إن الشرع تصرف فيه، وهذا يهدم أصلهم، ولهذا كان حذاق هؤلاء، كجهم، والصالحي، وأبي الحسن، والقاضي أبي بكر، على أنه لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بزوال العلم من قلبه".

وقال شيخ الإسلام أيضا: "وإنما الغرض بيان ما ذكره الاسفراييني من أن التصديق لا يتحقق إلا بالمعرفة والإقرار، وإن كان أراد المعرفة كما قرره هو من قواعده، ولم يحل ذلك على ما جاء به الرسول من أصول الإيمان. فإذا كان التصديق

لا يتحقق إلا بالمعرفة وبالإقرار أيضا باللسان كان هذا من كلامهم دليلا على امتناع وجود التصديق بالقلب وتحققه إلا مع الإقرار باللسان، وهذا يناقض قولهم إن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس، فهذه مناقضة ثابتة، فإن التصديق الذي في القلب إن تحقق بدون لفظ بطل هذا، وإن لم يتحقق إلا بلفظ أو ما يقوم مقامه بطل ذاك" ، ثم استمر رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح ذلك.

ثامنًا: قال الرازي: "قد نقلنا عن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الإيمان قول وعمل واعتقاد.

وقال المتكلمون: الإيمان ليس إلا التصديق بالقلب، واحتجوا بوجوه"، ثم ذكرها، ثم قال:

"واعلم أن قول الشافعي لا يمكن جعله من المعايب، فإن الذي ذهب إليه مذهب قوي في الاستدلال والاحتجاج، إلا أن الذي اختاره علماء الأول من أصحابنا هو هذا القول الثاني.

واعلم أن القوم قد يقررون العيب من وجه آخر، فيقولون: قد تقرر في بدائه العقول أن مسمى الشيء إذ كان مجموع أشياء، فعند فوات تلك الأشياء لابد أن يفوت المسمى، فلو كان العمل جزء مسمى الإيمان، لكان عند فوات العمل وجب أن لا يبقى الإيمان، لكن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: العمل داخل في مسمى الإيمان، ثم يقول: الإيمان باق مع فوات العمل، فكان هذا مناقضة"، ثم ذكر قول المعتزلة، ثم قال:

"وللشافعي أن يجيب، فيقول: الأصل في الإيمان هو الإقرار والاعتقاد، فأما الأعمال فإنها من ثمرات الإيمان وتوابعه، وتوابع الشيء قد يطلق عليها اسم الأصل على سبيل المجاز، وإن كان يبقى الاسم مع فوات تلك التوابع، كما أن أغصان الشجرة قد يقال: إنها من الشجرة، مع أن اسم الشجرة باق بعد فناء الأغصان، فكذلك

ها هنا. واعلم أن هذا التقدير يكون اسم الإيمان حقيقة في الإقرار والاعتقاد، ويكون إلطاق اسم الإيمان على الأعمال ليس إلا على سبيل المجاز، وفيه ترك لذلك المذهب".

هذه الجملة التي أوردها الرازي أشار إليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ، وعلق عليها بقوله: "والرازي لما صنف مناقب الشافعي ذكر قوله في الإيمان - وقول الشافعي قول الصحابة والتابعين، وقد ذكر الشافعي أنه إجماع من الصحابة والتابعين ومن لقيه - استشكل قول الشافعي جدا؛ لأنه كان قد انعقد في نفسه شبهة أهل البدع في الإيمان من الخوارج والمعتزلة والجهمية والكرامية وسائر المرجئة، وهو أن الشيء المركب إذا زال بعض أجزائه لزم زواله كله، لكن هو لم يذكر إلا ظاهر شبهتهم، والجواب عما ذكروه سهل، فإنه يسلم له أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء. والشافعي مع الصحابة والتابعين وسائر السلف يقولون: إن الذنب يقدح في كمال الإيمان، ولهذا نفى الشارع الإيمان عن هؤلاء، فذلك المجموع الذي هو الإيمان لم يبق مجموعا مع الذنوب، لكن يقولون: بقي بعضه، إما أصله، وإما أكثره، وإما غير ذلك فيعود الكلام إلى أنه يذهب بعضه ويبقى بعضه".

وهذا الجواب سيأتي بعون الله عرضه مفصلا في نقض هذه الشبهة الإرجائية، والمقصود هنا تبيان مبلغ موافقة الأشاعرة للجهمية في مسمى الإيمان، وأنه لم يخرجهم من هذه الموافقة ما جاء عنهم من اضطراب في تفسير التصديق، أو ما أضافوه من شروط إلى التصديق.

فأما ما أضافوه من شروط، فمرده يعود إلى قول الجهمية، وأنه لا كفر إلا بزوال التصديق من القلب.

وأما ما فسروا به التصديق، وأنه المعرفة، أو هو قول النفس المتضمن للمعرفة، أو هو العلم، أو كلام النفس، ولا يثبت إلا بالعلم.

فالذي اشتهر عنهم هو دعوى التفريق بين المعرفة والتصديق، ومع ذلك فإنهم لا يسلمون من النقد الكاشف لفساد مقالتهم. يقول شيخ الإسلام: "والأشعري وأصحابه يفرقون بين معرفة القلب وبين تصديق القلب، فإن تصديق القلب قوله، وقول القلب عندهم ليس هو العلم، بل نوعا آخر" ، ثم قال في نقد ذلك:

"فإن الفرق بين معرفة القلب وبين مجرد تصديق القلب الخالي عن الانقياد – الذي يجعل قول القلب – أمر دقيق، وأكثر العقلاء ينكرونه، وبتقدير صحته لا يجب على كل أحد أن يوجب شيئين لا يتصور الفرق بينهما.

وأكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه، ويقولون إن ما قاله ابن كلاب والأشعري من الفرق كلام باطل لا حقيقة له، وكثير من أصحابه اعترف بعدم الفرق. وعمدتهم من الحجة إنما هو خبر الكاذب، قالوا: ففي قلبه خبر بخلاف علمه، فدل على الفرق.

فقال لهم الناس: ذاك بتقدير خبر وعلم ليس هو علما حقيقيا، ولا خبرا حقيقيا، ولما أثبتوه من قول القلب المخالف للعلم والإرادة، إنما يعود إلى تقدير علوم وإرادات، لا إلى جنس آخر يخالفها.

ولهذا قالوا: إن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بقلبه خبر بخلاف علمه، وإنما يمكنه أن يقول ذلك بلسانه، وأما أن يقوم بقلبه خبر بخلاف ما يعلمه، فهذا غير ممكن"، ثم أطال شيخ الإسلام في شرح ذلك، وختم ذلك بقوله:"والمقصود هنا أن الإنسان إذا رجع على نفسه عسر عليه التفريق بين علمه بأن الرسول صادق وبين تصديق قلبه تصديقا مجردا عن انقياد وغيره من أعمال القلب بأنه صادق".

وبعد هذا التحقيق، وبيان ضعف ما اعتمده الأشاعرة في كون الإيمان هو التصديق، يرد عليهم وجه آخر يزيد قولهم ضعفا، وهو أن الإيمان إن صح أنه التصديق، فهو في كونه دليلا على قول الكرامية وفقهاء المرجئة أولى من أن يكون دليلا على قولهم الذي وافقوا فيه الجهمية.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ شارحا ذلك: "ومما يعارضون به أن يقال:

هذا الذي ذكرتموه إن كان صحيحا، فهو أدل على قول المرجئة، بل على قول الكرامية منه على قولكم.

وذلك أن الإيمان إن كان كما ذكرتم، فالتصديق نوع من أنواع الكلام، فاستعمال لفظ الكلام والقول ونحو ذلك في المعنى واللفظ، بل في اللفظ الدال على المعنى أكثر في اللغة من استعماله في المعنى المجرد عن اللفظ، بل لا يوجد قط إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه، كالخبر أو التصديق والتكذيب والأمر والنهي على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما، وإنما يستعمل مقيدا.

وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب، فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال، إلا ما كان معنى ولفظا، أو لفظا يدل على معنى.

ولهذا لم يجعل الله أحدا مصدقا للرسل، بمجرد العلم والتصديق الذي في قلوبهم حتى يصدقوهم بألسنتهم.

ولا يوجد في كلام العرب أن يقال: فلان صدق فلانا أو كذبه، إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب، ولم يتكلم بذلك.

كما لا يقال: أمهر أو نهاه، إذا قام بقلبه طلب مجرد عما يقترن به من لفظ أو إشارة أو نحوهما. ولما قال النبي ﷺ: ((إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس)).، وقال: ((إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في

الصلاة))، اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة ما عدا لغير مصلحتها بطلت صلاته.

واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق أمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام"، ثم استمر في سرد الأدلة على ذلك، ثم قال:

"وفي الجملة حيث ذكر الله في كتابه عن أحد من الخلق من الأنبياء أو أتباعهم، أو مكذبيهم أنهم قالوا، ويقولون، وذلك قولهم، وأمثال ذلك، فإنما يعني به المعني مع اللفظ.

فهذا اللفظ، وما تصرف منه من فعل ماض، ومضارع، وأمر، ومصدر، واسم فاعل، من لفظ القول والكلام ونحوهما، إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظا ومعنى، وكذلك أنواعه كالتصديق والتكذيب والأمر والنهي وغير ذلك، وهذا مما لا يمكن أحدا جحده فإنه أكثر من أن يحصى".

ثم بسط شيخ الإسلام القول في رد غلط المبتدعة في مفهوم الكلام، ثم قال:"فتبين أنه إن كان الإيمان في اللغة هو التصديق، والقرآن إنما أراد به مجرد التصديق الذي هو قول ولم يسم العمل تصديقا فليس الصواب إلا قول المرجئة إنه اللفظ والمعنى، أو قول الكرامية إنه قول باللسان فقط، فإن تسمية قول اللسان قولا أشهر في اللغة من تسمية معنى القلب قولا، كقوله تعالى: يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ [الفتح: ١١]، وقوله: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ [البقرة: ٨]، وأمثال ذلك، بخلاف ما في النفس، فإنه إنما يسمى حديثا".

(باب ذكر شبه المرجئة)

ذكر شيخ الإسلام أن للمرجئة حججا بسببها اشتبه الأمر عليهم، فوقعوا في الغلط في باب الإيمان.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: "والمرجئة الذين قالوا الإيمان تصديق القلب وقول اللسان، والأعمال ليست منه، كان منهم طائفة من فقهاء الكوفة وعبادها، ولم يكن قولهم مثل قول جهم،... ، ولكن هؤلاء لهم حجج شرعية بسببها اشتبه الأمر عليهم:

فإنهم رأوا أن الله قد فرق في كتابه بين الإيمان والعمل، فقال في غير موضع: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ [البقرة: ٢٧٧].

ورأوا أن الله خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال، فقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ [المائدة: ٦]، وقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ [الجمعة: ٩].

وقالوا: لو أن رجلا آمن بالله ورسوله ضحوة، ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال، مات مؤمنا، وكان من أهل الجنة، فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان"، ثم قال شيخ الإسلام:

"والمرجئة - المتكلمون منهم، والفقهاء منهم - يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه؛ ولأنها دليل عليه. ويقولون: قوله ﷺ: ((الإيمان بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)): مجاز".

فهذه أربع حجج ساقها شيخ الإسلام في هذا الموضع، وهي حجج مشتركة بين فقهاء المرجئة وغيرهم من المرجئة، وثمة حجج أخرى مشتركة بينهم أيضا، ومنها:

- توهمهم أن الإيمان لو كان مركبا للزم منه ذهابه كله بذهاب بعضه، ولخرج العصاة من الإيمان، وهذا قول الخوارج، وللزم منه اجتماع الإيمان والكفر في

الشخص، وهذا مخالف للإجماع عندهم.

- دعواهم أن الإيمان في اللغة مجرد التصديق.

- الاحتجاج بنصوص الوعد.

- الاحتجاج بحديث الجارية.

فهذه هي حجج المرجئة فيما ذهبوا إليه اشتركوا بالقول بها، وقد بلغت سبع حجج، سيقت على وجه الإجمال، وتحتجا إلى تفصيل يبين وجه الاستدلال، وجواب يزيل الإشكال، وهذا أوان ذلك بعون الله تعالى:

الحجة الأولى

ما جاء في النصوص من العطف بين الإيمان والعمل

استدل المرجئة بالنصوص التي فيها عطف العمل على الإيمان، إذ فهموا من هذا العطف المغايرة بين المعطوفين، ومن ثم خروج المعطوف من المعطوف عليه.

قال شيخ الإسلام موردا هذه الحجة، ومجيبا عنها:"قالوا: الأعمال ليست من الإيمان؛ لأن الله فرق بين الإيمان والأعمال في كتابه.

ثم قال الفقهاء المعتبرون من أهل هذا القول: إن الإيمان هو تصديق القلب، وقول اللسان.

وهذا المنقول عن حماد بن أبي سليمان، ومن وافقه، كأبي حنيفة، وغيره.

وقال جهم، والصالحي، ومن وافقهما من أهل الكلام، كأبي الحسن، وغيره: إنه مجرد تصديق القلب.

وفصل الخطاب في هذا الباب: أن اسم الإيمان قد يذكر مجردا، وقد يذكر مقرونا بالعمل الصالح، أو بالإسلام. فإذا ذكر مجردا: تناول الأعمال، كما في الصحيحين: ((الإيمان بضع وستون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن

الطريق)) ، وفيهما: أنه قال لوفد عبد القيس: ((آمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتعطوا من المغنم الخمس)).وإذا ذكر مع الإسلام، كما في حديث جبريل أنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ففرق بينهما، فقال: ((الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه ورسله)) إلى آخره،. وفي المسند عن النبي ﷺ: ((الإسلام علانية، والإيمان في القلب)). فلما ذكرهما جميعا: ذكر أن الإيمان في القلب، والإسلام ما يظهر منه الأعمال".

وفي شرح مطول لمعنى الإيمان حال الإفراد، وحال اقترانه بغيره يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"وأما إذا قيد الإيمان، فقرن بالإسلام، أو بالعمل الصالح، فإنه قد يراد به ما في القلب من الإيمان باتفاق الناس.

وهل يراد به أيضا المعطوف عليه، ويكون من باب عطف الخاص على العام، أو لا يكون حين الاقتران داخلا في مسماه، بل يكون لازما له على مذهب أهل السنة، أو لا يكون بعضا ولا لازما؟ هذا فيه ثلاثة أقوال الناس،... ، وهذا موجود في عامة الأسماء، يتنوع مسماها بالإطلاق والتقييد".

ثم ذكر أمثلة على هذا التنوع، ثم قال:

"وهذه الأسماء تختلف دلالتها بالإطلاق والتقييد والتجريد والاقتران، تارة يكونان إذا أفرد أحدهما أعلم من الآخر، كاسم الإيمان والمعروف مع العمل والصدق، وكالمنكر مع الفحشاء ومع البغي، ونحو ذلك. وتارة يكونان متساويين في العموم والخصوص، كلفظ الإيمان والبر والتقوى، ولفظ الفقير والمسكين، فأيها أطلق تناول ما يتناوله الآخر".

ثم قال شيخ الإسلام بعد شرحه بعض الأمثلة:"وهذا باب واسع يطول

استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة، كثر فيها نزاع الناس، من جملتها مسألة الإيمان والإسلام".

وبعد هذا التأصيل شرع شيخ الإسلام في تحرير أنواع العطف في القرآن، وسائر الكلام؛ ليصل من بعده إلى نوعه بين الإيمان والعمل، فقال:

"وعطف الشيء على الشيء في القرآن، وسائر الكلام، يقتضي مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، مع اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي ذكر لهما.

والمغايرة على مراتب: أعلاها: أن يكونا متباينين، ليس أحدهما هو الآخر، ولا جزؤه، ولا يعرف لزومه له.

كقوله: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ [الفرقان: ٥٩]، ونحو ذلك، وقوله: وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ [البقرة: ٩٨]، وقوله: وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ [عمران: ٣ - ٤]، وهذا هو الغالب.

ويليه: أن يكون بينهما لزوم.

كقوله: وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ [البقرة: ٤٢]، وقوله: وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ [النساء: ١١٥]، وقوله: وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ [النساء: ١٣٦]"، ثم أورد جملة من الأمثلة على هذا النوع، معلقا عليها، ثم قال:

"والثالث: عطف بعض الشيء عليه.

كقوله: حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

[الأحزاب: ٧]، وقوله: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ [البقرة: ٩٨]، وقوله: وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَؤُوهَا [الأحزاب: ٢٧].

والرابع: عطف الشيء على الشيء؛ لاختلاف الصفتين. كقوله: سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى [الأعلى: ١ - ٤]، وقوله الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [البقرة: ٣ - ٤]".

وبعد هذا التحقيق قال شيخ الإسلام:

"وأما قولهم إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع، فهذا صحيح.

وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق: أدخل الله ورسوله فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن بالأعمال، وذكرنا نظائر لذلك كثيرة، وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة، كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال، فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب، بل لابد معه من الأعمال الصالحة.

ثم للناس في مثل هذا قولان:

منهم من يقول: المعطوف دخل في المعطوف عليه أو لا، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصا له؛ لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول، وقالوا هذا في كل ما عطف فيه خاص على عام.

كقوله: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ

لِّلْكَافِرِينَ [البقرة: ٩٨]، وقوله: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ [الأحزاب: ٧]، وقوله: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ [محمد: ٢]، فخص الإيمان بما نزل على محمد بعد قوله وَالَّذِينَ آمَنُوا، وهذه نزلت في الصحابة وغيرهم من المؤمنين، وقوله: حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ [البينة: ٥]، فإنه قصد أو لا تكون العبادة لله وحده لا لغيره، ثم أمر بالصلاة والزكاة ليعلم أنهما عبادتان واجبتان، فلا يكتفي بمطلق العبادة الخالصة دونهما.

وكذلك يذكر الإيمان أولا؛ لأنه الأصل الذي لابد منه، ثم يذكر العمل الصالح، فإنه أيضا من تمام الدين، لابد منه، فلا يظن الظان اكتفاء بمجرد إيمان ليس معه العمل الصالح،... ،.

فعلى قول هؤلاء يقال: الأعمال الصالحة المعطوفة على الإيمان دخلت في الإيمان، وعطفت عليه عطف الخاص على العام؛ إما لذكره خصوصا بعد عموم، وإما لكونه إذا عطف كان دليلا على أنه لم يدخل في العام.

وقيل: بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، ولكن هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيا؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، لكن صارت بعرف الشارع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق، كما تقدم في كلام النبي ﷺ.

فإذا عطفت عليه ذكرت؛ لئلا يظن الظان أن مجرد إيمانه بدون الأعمال الصالحة اللازمة للإيمان يوجب الوعد، فكان ذكرها تخصيصا وتنصيصا؛ ليعلم أن الثواب الموعود به في الآخرة، وهو الجنة بلا عذاب، لا يكون إلا لمن آمن وعمل صالحا، لا

يكون لمن ادعى الإيمان ولم يعمل. وقد بين سبحانه في غير موضع أن الصادق في قوله: آمنت، لابد أن يقوم بالواجب، وحصر الإيمان في هؤلاء يدل على انتفائه عمن سواهم".

ويقول شيخ الإسلام: "إذا تبين هذا، وعلم أن الإيمان الذي في القلب من التصديق والحب وغير ذلك يستلزم الأمور الظاهرة من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، كما أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد، وأنه يمتنع مقام الإيمان الواجب في القلب من غير ظهور موجب ذلك ومقتضاه، زالت الشبهة العلمية في هذه المسألة، ولم يبق إلا نزاع لفظي في أن موجب الإيمان الباطن هل هو جزء منه داخل في مسماه، فيكون لفظ الإيمان دالا عليه بالتضمن والعموم، أو هو لازم للإيمان، ومعلول له، وثمرة له، فتكون دلالة الإيمان عليه بطريق اللزوم؟

وحقيقة الأمر أن اسم الإيمان يستعمل تارة هكذا وتارة هكذا، كما قد تقدم.

فإذا قرن اسم الإيمان بالإسلام أو العمل كان ذلك دالا على الباطن فقط، وإن أفرد اسم الإيمان، فقط يتناول الباطن والظهر، وبهذا تأتلف النصوص. فقوله ﷺ: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)).، أفرد لفظ الإيمان فدلخ فيه الباطن والظاهر. وقوله ﷺ في حديث جبريل عليه السلام: ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر - ذكره مع قوله ﷺ- أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت)) ، فما قرنه باسم الإسلام ذكر ما يخصه، فالاسم في ذلك الحديث مجرد عن الاقتران، وفي هذا الحديث مقرون باسم الإسلام".

ثم ذكر شيخ الإسلام تنوع دلالة اسم الإسلام حال إفراده، وحال اقترانه باسم

الإيمان، ثم قال:"ومن علم أن دلالة اللفظ تختلف بالإفراد والاقتران، كما في اسم الفقير والمسكين، والمعروف والمنكر والبغي، وغير ذلك من الأسماء، كما في لغات سائر الأمم، عربها وعجمها، زاحت عنه الشبهة في هذا الباب".

وقال: "فاسم الإيمان تارة يطلق على ما في القلب من الأقوال القلبية والأعمال القلبية، مثل التصديق والمحبة والتعظيم ونحو ذلك، وتكون الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة لوازمه وموجباته ودلائله.

وتارة على ما في القلب والبدن جعلا لموجب الإيمان ومقتضاه داخلا في مسماه.

وبهذا يتبين أن الأعمال الظاهرة تسمى إسلاما، فإنها تدخل في مسمى الإيمان تارة، ولا تدخل فيه تارة.

وذلك أن الاسم الواحد تختلف دلالته بالإفراد والاقتران، فقد يكون عند الإفراد فيه عموم لمعنيين، وعند الاقتران لا يدل إلا على أحدهما، كلفظ الفقير والمسكين، إذا أفرد أحدهما تناول الآخر، وإذا جمع بينهما كان لكل واحد مسمى يخصه"، ثم قال:"والأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة موجب الأعمال الباطنة ولازمها، وإذا أفرد الإيمان، فقد يتناول هذا وهذا، كما في قوله ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)).وحينئذ فيكون الإسلام داخلا في مسمى الإيمان، وجزءا منه، فيقال حينئذ: إن الإيمان اسم لجميع الطاعات الباطنة والظاهرة".

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهذا الباب يكون تارة مع كون أحدهما بعض الآخر، فيعطف عليه تخصيصا له بالذكر؛ لكونه مطلوبا بالمعنى العام والمعنى الخاص.

وتارة تتنوع دلالة الاسم بحال الإفراد والاقتران، فإذا أفرد عم، وإذا قرن بغيره خص.

كاسم الفقير والمسكين، لما أفرد أحدهما في مثل قوله: لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ [البقرة: ٢٧٣]، وقوله: إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ [المائدة: ٨٩] دخل فيه الآخر، ولما قرن بينهما في قوله: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ [التوبة: ٦٠] صارا نوعين.

وقد قيل: إن الخاص المعطوف على العام لا يدخل في العام حال الاقتران، بل يكون من هذا الباب.

والتحقيق أن هذا ليس لازما.

قال تعالى: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ [البقرة: ٩٨]، وقوله: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ [الأحزاب: ٧]، وذكر الخاص مع العام يكون لأسباب متنوعة:

تارة لكونه له خاصية ليست لسائر أفراد العام، كما في نوح وإبراهيم وموسى وعيسى.

وتارة لكون العام في إطلاق قد لا يفهم منه العموم، كما في قوله: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ [البقرة: ٢ - ٤]، فقوله: يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ يتناول كل الغيب الذي يجب الإيمان به، لكن فيه إجمال، فليس فيه دلالة على أن من الغيب ما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، وقد يكون المقصود أنهم يؤمنون بالمخبر به وهو الغيب وبالإخبار بالغيب وهو ما أنزل إليك وما أنزل من قبلك. ومن هذا الباب قوله تعالى: اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله تعالى وَالَّذِينَ يُمَسَّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ [الأعراف: ١٧٠]، وتلاوة الكتاب هي أتباعه والعمل به". وكلام شيخ الإسلام في تقرير هذا الجواب كثير ، وكان من المهم إيراد

هذا العدد من النقول عنه رَحِمَهُ اللَّهُ في رد هذه الشبهة الإرجائية، ويمكن تلخيص ما تقدم بأن يقال:

إن مجيء لفظ الإيمان في النصوص له حالان:

الحال الأولى: أن يذكر الإيمان مفردا، مجردا، مطلقا.

فهنا يكون معنى الإيمان متناولا للباطن والظاهر، من القول والعمل.

الحال الثانية: أن يذكر مقيدا ومقرونا بغيره.

وهنا يكون معنى الإيمان هو ما في القلب، ثم إن المقترن به والمعطوف عليه، وهو العمل، لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يكون جزءًا من الإيمان، داخلا في مسماه، وإنما عطف عليه تخصيصا له بالذكر، من باب عطف الخاص على العام.

والثاني: أن يكون غير داخل في مسماه، لكنه من لوازمه وموجباته ومقتضياته ودلائله، فالإيمان ما دام موجودا لزم ضرورة حصول العمل، ولا يمكن وجود الإيمان بدون العمل.

وتتميما لفقه المسألة أبان شيخ الإسلام عن أن مجيء اسم الإيمان في النصوص أكثره مقيدا، وأنه إن جاء مطلقا فهو مفسر بما يبينه. يقول رحمه الله تعالى: "ولفظ الإيمان أكثر ما يذكر في القرآن مقيدا، فلا يكون ذلك اللفظ متنا ولا لجميع ما أمر الله به، بل يجعل موجبا للوازمه، وتمام ما أمر به، وحينئذ يتناوله الاسم المطلق".

ويقول: "القرآن ليس فيه ذكر إيمان مطلق غير مفسر، بل لفظ الإيمان فيه إما مقيد، وإما مطلق مفسر.

فالمقيد كقوله: يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ [البقرة: ٣]، وقوله: فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ [يونس: ٨٣]، والمطلق المفسر كقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ

وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ [الأنفال: ٢] وقوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ [الحجرات: ١٥]، ونحو ذلك، وقوله: فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا [النساء: ٦٥].

وكل إيمان مطلق في القرآن، فقد بين فيه أنه لا يكون الرجل مؤمن إلا بالعمل مع التصديق، فقد بين القرآن أن الإيمان لابد فيه من عمل مع التصديق، كما ذكر مثل ذلك في الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج".

ثم قال: "بل القرآن والسنة مملوءان بما يدل على أن الرج لا يثبت له حكم الإيمان إلا بالعمل مع التصديق. وهذا في القرآن أكثر بكثير من معنى الصلاة، والزكاة، فإن تلك إنما فسرتها السنة، والإيمان بين معناه الكتاب، والسنة، وإجماع السلف".

وقال: "اسم الإيمان يستعمل مطلقا، ويستعمل مقيدا، وإذا استعمل مطلقا، فجميع ما يحبه الله ورسوله من أقوال العبد وأعماله الباطنة والظاهرة يدخل في مسمى الإيمان عند عامة السلف والأئمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم، الذين يجعلون الإيمان قولا وعملا، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ويدخلون جميع الطاعات فرضها ونفلها في مسماه. وهذا مذهب الجماهير من أهل الحديث والتصوف والكلام والفقه، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم".

الحجة الثانية

أنهم رأوا أن الله تعالى خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال، فقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى [المائدة: ٦]، وقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ [الجمعة: ٩].

وأجاب شيخ الإسلام عن ذلك بقوله:"أنهم خوطبوا به قبل أن يجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين".ومثل على ذلك بالحج، فإنه لم يأت ذكره في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان، كحديث وفد عبد القيس حيث قال فيه ﷺ: ((آمركم بالإيمان بالله وحده، هل تدرون ما الإيمان بالله وحده قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تؤدوا خمس ما غنمتم، أو خمسا من المغنم)) ، وحديث ضمام بن ثعلبة رضي الله عنه ((أنه سأل النبي ﷺ، فقال له: آلله أرسلك إلى الناس كلهم فقال: اللهم نعم، قال: أنشدك بالله، آلله أمرك أن نصلي الصلوات الخمس في اليوم والليلة، قال: اللهم نعم، قال: أنشدك بالله، آلله أمرك أن نصوم هذا الشهر من السنة؟ قال: اللهم نعم، قال: أنشدك بالله، آلله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا، فتقسمها على فقرائنا قال: اللهم نعم، فقال الرجل: آمنت بما جئت به، وأنا رسول من ورائي من قومي، وأنا ضمام بن ثعلبة أخويني سعد بن بكر)).وإنما جاء ذكره في حديث جبريل، وفيه قوله ﷺ: ((الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسوله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان وتحج البيت)).وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الأركان الخمسة، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبي ﷺ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان وإذا أفرد.الحجة الثالثة

قالوا: لو أن رجلا آمن بالله تعالى ورسوله ﷺ ضحوة، ومات قبل أن يجب عليه شيء من الأعمال مات مؤمنا، وكان من أهل الجنة، فدل على أن الأعمال ليست من الإيمان.

قال شيخ الإسلام مجيبا عن ذلك:"وكذلك قولهم من آمن ومات قبل وجوب العمل عليه مات مؤمنا، فصحيح؛ لأنه أتى بالواجب عليه، والعمل لم يكن وجب عليه بعد".

فالأمر ليس مرده لكون العمل ليس من الإيمان، بل لأن العمل لم يكن واجبا عليه في تلك الحال. يقول شيخ الإسلام: "فإن الله تعالى لما بعث محمدا رسولا إلى الخلق كان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولم يأمرهم حنيئذ بالصلوات الخمس، ولا صيام شهر رمضان، ولا حج البيت، ولا حرم عليهم الخمر والربا، ونحو ذلك، ولا كان أكثر القرآن قد نزل، فمن صدقه حينئذ فيما نزل من القرآن، وأقر بما أمر به من الشهادتين، وتوابع ذلك، كان ذلك الشخص حينئذ مؤمنا تام الإيمان الذي وجب عليه، وإن كان مثل الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه كان كافرا".

ويقول: "بل كانوا في أول الإسلام يكون الرجل مؤمنا كامل الإيمان مستحقا للثواب إذا فعل ما أوجبه الله عليه ورسوله، وإن كان لم يقع من التصديق المفصل بما لم ينزل من القرآن، ولم يصم رمضان، ولم يحج البيت، كما أن من آمن في زمننا هذا إيمانا تاما ومات قبل مات قبل دخول وقت صلاة عليه مات مستكملا للإيمان الذي وجب عليه، كما أنه مستحق للثواب على إيمانه ذلك. وأما بعد نزول ما نزل من القرآن وإيجاب ما أوجبه الله ورسوله من الواجبات وتمكن من فعل ذلك، فإنه لا يكون مستحقا للثواب بمجرد ما كان يستحق به الثواب قبل ذلك".

الحجة الرابعة

أن الأعمال تدخل في الإيمان مجازًا لا حقيقة

قال شيخ الإسلام: "والمرجئة – المتكلمون منهم، والفقهاء – يقولون: إن

الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه؛ ولأنها دليل عليه. ويقولون: قوله ﷺ: ((الإيمان بضع وستون شعبة، أو بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)) مجاز". وإذا قالوا إن الأعمال من الإيمان من باب المجاز أمكنهم نفيها عنه؛ لأن علامة المجاز صحة نفية.

وقال شيخ الإسلام: "فإن قيل: ما ذكر من تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله وكلام كل أحد بين ظاهر لا يمكن دفعه، لكن نقول: دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز. فقوله ﷺ: ((الإيمان بضع وستون شعبة، أو بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق))، مجاز. وقوله: ((الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، ورسله)). إلى آخره: حقيقة. وهذا عمدة المرجئة، والجهمية، والكرامية، وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان".

هذه هي حجتهم الرابعة، وفي نقضها يقول شيخ الإسلام: "ونحن نجيب بجوابين:

أحدهما: كلام عام في لفظ الحقيقة والمجاز. والثاني: ما يختص بهذا الموضع".

ثم شرع رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تحرير هذين الجوابين:

فأما الجواب الأول: ففي إبطال تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز في اللغة، بله النصوص الشرعية، وأن الحق أن الكلام يختلف معناه بحسب دلالة الإطلاق والتقييد.

وفي إبطال هذا التقسيم منع لإبطال معاني النصوص بدعوى المجاز، كما صنع المبتدعة في نصوص الصفات، وفي مسمى الإيمان.

وأما الجواب الثاني: وهو لو صح وجود المجاز، فما الحقيقة والمجاز في لفظ الإيمان؟ هل الحقيقة هي دخول العمل فيه، والمجاز خروجها منه، أو العكس؟

وقد حرر شيخ الإسلام هذا الجواب في ثلاثة وجوه:

أولا: قال شيخ الإسلام مخاطبا المرجئة: "إن صح - يعني وجود الحقيقة والمجاز - فهذا لا ينفعكم، بل هو عليكم لا لكم.

لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة، والمجاز إنما يدل بقرينة.

وقد تبين أن لف

الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال، وإنما يدعى خروجها منه عند التقييد. وهذا يدل على أن الحقيقة قوله: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة)).

وأما حديث جبريل فإن كان أراد بالإيمان ما ذكر مع الإسلام، فهو كذلك، وهذا هو المعنى الذي أراد النبي ﷺ قطعا، كما أنه لما ذكر الإحسان أراد الإحسان مع الإيمان والإسلام ولم يرد أن الإحسان مجرد عن إيمان وإسلام. ولو قدر أنه أريد بلفظ الإيمان مجرد التصديق، فلم يقع ذلك إلا مع قرينة، فيلزم أن يكون مجازا، وهذا معلوم بالضرورة لا يمكننا المنازعة فيه بعد تدبر القرآن والحديث".ثانيا: يقال بأن القول بأن الأعمال تدخل في الإيمان من باب المجاز، كالقول بأن الأسماء الشرعية، كالصلاة والحج، على معناها اللغوي، وأن ما زاده الشارع إنما هو زيادة في الحكم وشرط فيه لا داخل في الاسم، كمال قال ذلك القاضي الباقلاني، والقاضي أبو يعلى ، على أن الشرع زاد أحكاما شرعية جعلها شروطا في القصد والأعمال والدعاء، ليست داخلة في مسمى الحج والصيام والصلاة.

وهذا القول مرجوح عند الفقهاء، وجماهير المنسوبين إلى العلم، ولهذا كان الجمهور من أصحاب الأئمة الأربعة على خلاف هذا القول.

فإذا قال قائل: إن اسم الإيمان إنما يتناول مجرد ما هو تصديق، وأما كونه تصديقا بالله وملائكته وكتبه ورسله، وكون ذلك مستلزما لحب الله ورسوله ونحو

ذلك هو شرط في الحكم لا داخل في الاسم إن لم يكن أضعف من ذلك القول، فليس دونه في الضعف. وكذلك من قال إن الأعمال الظاهرة لوازم للباطن، لا تدخل في الاسم عند الإطلاق يشبه قوله قول هؤلاء.ثم "لو سلمنا للخصم كون هذه الألفاظ من الصلاة والحج ونحوها منقولة، أو محمولة على وجه من المجاز بدليل مقطوع به، فعليه إقامة الدليل على وجود ذلك في الإيمان".

ثالثا: يقال "لمن قال دخول الأعمال الظاهرة في اسم الإيمان مجاز: نزاعك لفظي.

فإنك إذا سلمت أن هذه لوازم الإيمان الواجب الذي في القلب وموجباته، كان عدم اللازم موجبا لعدم الملزوم، فيلزم من عدم الظاهر عدم الباطن.

فإذا اعترفت بهذا كان النزاع لفظيا.

وإن قلت ما هو حقيقة قول جهم وأتباعه، من أنه قد يستقر الإيمان التام الواجب مع إظهار ما هو كفر، وترك جميع الواجبات الظاهرة. قيل لك: فهذا يناقض قولك إن الظاهر لازم له، وموجب له".

الحجة الخامسة

وهذه الحجة من أهم حجج المرجئة، فهي الأصل الذي نشأ منه النزاع، وتفرعت عنه البدع في الإيمان، وحاصل هذا الأصل:

أنهم جعلوا الإيمان شيئا واحدا، لا يتبعض، وقالوا: لو كان الإيمان مركبا من أقوال وأعمال، باطنة وظاهرة، للزم منه أمرين كلاهما ممنوع.

أحدهما: زوال الإيمان بزوال بعضه.

فلو صارت الأعمال جزءا من الإيمان، فإذا ذهبت ذهب بعضه، فيلزم إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان، وتكفير أهل الذنوب، أو تخليدهم في النار، كما هو قول

الخوارج والمعتزلة.

والثاني: أن يكون الرجل مؤمنا بما فيه من إيمان، كافرا بما فيه من فكر، فيقوم به كفر وإيمان.

وهذا مخالف لما انعقد عليه الإجماع عندهم من أنه لا يجتمع في العبد إيمان وكفر.

هذا ملخص هذه الحجة، وقد أكثر شيخ الإسلام من ذكرها، واعتنى بنقضها، وهذا سياق بعد ما جاء عنه في ذلك:

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد عرض مطول لاختلاف الفرق في حقيقة الإيمان:

"وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان، من الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، وغيرهم:

أنهم جعلوا الإيمان شيئا واحدا، إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه، فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه".

ثم شرح موقف الخوارج والمعتزلة من هذا الأصل، ثم ثنى بشرح موقف المرجئة، فقال:

"وقالت المرجئة، والجهمية: ليس الإيمان إلا شيئا واحدا، لا يتبعض.

إما مجرد تصديق القلب، كقول الجهمية.

أو تصديق القلب واللسان، كقول المرجئة.

قالوا: لأنا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءا منه، فإذا ذهبت ذهب بعضه، فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهو قول الخوارج والمعتزلة، لكن قد يكون له لوازم ودلائل، فيستدل بعدمها على عدمه".

ثم قال: "وجماع شبهتهم في ذلك: أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض

أجزائها، كالعشرة، فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة، وكذلك الأجسام المركبة، كالسكنجبين إذا زال أحد جزأيه خرج عن كونه سكنجبينا.

قالوا: فإذا كان الإيمان مركبا من أقوال وأعمال، ظاهرة وباطنة، لزم زواله بزوال بعضها، وهذا قول الخوارج والمعتزلة. قالوا: ولأنه يلزم أن يكون الرجل مؤمنا بما فيه من الإيمان، كافرا بما فيه من الكفر، فيقوم به كفر وإيمان، وادعوا أن هذا خلاف الإجماع".

وقال شيخ الإسلام: "فكان من أول البدع والتفرق الذي وقع في هذه الأمة بدعة الخوارج المكفرة بالذنب، فإنهم تكلموا في الفاسق الملي:

فزعمت الخوارج، والمعتزلة: أن الذنوب الكبيرة - ومنهم من قال: والصغيرة - لا تجامع الإيمان أبدا، بل تنافيه وتفسده، كما يفسد الأكل والشرب الصيام.

قالوا: لأن الإيمان هو فعل المأمور وترك المحظور، فمتى بطل بعضه بطل كله، كسائر المركبات"، ثم قال:

"وقابلتهم المرجئة، والجهمية، ومن اتبعهم من الأشعرية، والكرامية، فقالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة، ولا ترك المحظورات البدنية.

والإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو شيء واحد، يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة، والنبيين، والمقربين، والمقتصدين، والظالمين.

ثم قال فقهاء المرجئة: هو التصديق بالقلب، واللسان.

وقال أكثر متكلميهم: هو التصديق بالقلب.

وقال بعضهم: التصديق باللسان.

قالوا: لأنه لو دخلت فيه الواجبات العملية؛ لخرج منه من لم يأت بها، كما قالت الخوارج. ونكته هؤلاء جميعهم: توهمهم أن من ترك بعض الإيمان، فقد تركه كله".

وقال شيخ الإسلام: "فإن قيل: إذا كان الإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به ورسوله، فمتى ذهب بعض ذلك بطل الإيمان، فيلزم تكفير أهل الذنوب، كما تقوله الخوارج، أو تخليدهم في النار، وسلبهم الإيمان بالكلية، كما تقوله المعتزلة، وكلا هذين القولين شر من قول المرجئة.

فإن المرجئة منهم جماعة من العلماء والعباد المذكورين عند الأمة بخير، وأما الخوارج والمعتزلة، فأهل السنة والجماعة من جميع الطوائف مطبقون على ذمهم"، ثم قال:

"وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع.

وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله، لم يبق منه شيء.

ثم قالت الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث.

قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار.

وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر، وترك الواجبات الظاهرة شيئا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبق منه شيء، فيكون شيئا واحدا يستوي فيه البر والفاجر".

وقال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقد بسط القول على منشأ الغلط؛ حيث ظنوا أن الإيمان لا يكون إلا شيئا متماثلا عند جميع الناس، إذا ذهب بعضه ذهب سائره"، ثم ذكر قول الخوارج والمعتزلة، ثم قال:

"وقالت الجهمية، والمرجئة: بل الأعمال ليست من الإيمان، لكنه شيئان، أو ثلاثة، يتفق فيها جميع الناس: التصديق بالقلب، والقول باللسان، أو المحبة

والخضوع مع ذلك.

وقالت الجهمية، والأشعرية، والكرامية: بل ليس إلا شيئا واحدا يتماثل فيه الناس. وهؤلاء الطوائف أصل غلطهم: ظنهم أن الإيمان يتماثل فيه الناس، وأنه إذا ذهب بعضه ذهب كله".

وحول الإجماع المزعوم على أنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق يقول شيخ الإسلام:"ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم في هذا - يعني ظنهم أن الشيء إذا زال بعضه زال كله -: اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين".ويقول: "وطوائف أهل الأهواء، من الخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والمرجئة، كراميهم، وغير كراميهم، يقولون: إنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق".ويقول أيضا: "والأصل الذي منه نشأ النزاع اعتقاد من اعتقد أن من كان مؤمنا لم يكن معه شيء من الكفر والنفاق، وظن بعضهم أن هذا إجماع، كما ذكر الأشعري أن هذا إجماع، فهذا كان أصل الإرجاء".

وبعد، فقد تعمدت إيراد هذه النقول رغم طولها، وتشابه بعضها؛ لكي تنجلي المسألة غاية الجلاء، وبها ينكشف أصل الضلال في مقالة الإرجاء، وأنه قوم على ما يلي:

أولًا: زعمهم أن الإيمان شيء واحد، يتساوى فيه المؤمنون، برهم وفاجرهم.

ثم اختلفوا في حقيقة هذا الشيء، فمنهم من جعله مجرد تصديق القلب، ومنهم من جعله تصديق القلب وقول اللسان، ومنهم من جعله مجرد قول اللسان.

ثانيًا: توهمهم أنه إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه.

فنفوا كونه متبعضا، أو متفاضلا، وأخرجوا الأعمال الظاهرة والباطنة منه؛ لئلا

يوافقوا الخوارج والمعتزلة في إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان.

ثالثا: زعمهم أن العبد لا يجتمع فيه بعض الإيمان وبعض الكفر.

وأمام هذا الفهم الفاسد للإيمان صار كلام السلف معهم يدور في إبطال ذلك، منطلقا من ثلاث مقامات:

المقام الأول: إبطال كون الإيمان شيئا واحدا، بل هو شعب وأجزاء.

المقام الثاني: إبطال أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله.

المقام الثالث: تقرير أن العبد يجتمع فيه إيمان ونفاق، وطاعة ومعصية.

وهذا تفصيل لهذا الإجمال:

المقام الأول: إبطال كون الإيمان شيئا واحدا، بل هو شعب وأجزاء.

فإن أهل السنة مجمعون على ما دلت عليه النصوص من أن الإيمان شعب وأجزاء، وأنه يتكون من أقوال وأعمال، باطنة وظاهرة، وهذا الذي أجمعوا عليه هو الذي تقتضيه الصلة بين أجزاء الإيمان الباطنة والظاهرة.

فهذان جوابان في تقرير هذا المقام:

الجواب الأول: في تحرير مذهب أهل السنة والإيمان.

فمما أجمع عليه السلف أن الإيمان قول وعمل، ظاهر وباطن، وهذا بحمد الله تقدم بسط الكلام عليه.

الجواب الثاني: في بيان الصلة بين أجزاء الإيمان الباطنة والظاهرة.

وفقه العلاقة بين الباطن والظاهر، والقول والعمل، مانع للغلط في مسائل الإيمان، وناقض مهم لمقالة المرجئة على اختلاف فقهم في حقيقة الإيمان. فإن "من عرف الملازمات التي بين الأمور الباطنة والظاهرة زالت عنه شبهات كثيرة في مثل هذه المواضع التي كثير اختلاف الناس فيها".والمرجئة إنما أتوا من جهة ظنهم انتفاء

التلازم بين الباطن والظاهر، فوقعوا في الغلط. وهذا أصل اعتنى شيخ الإسلام بشرحه، وأطال النفس في تقريره، إذ بين أن "الإيمان قول وعمل، أي: قول القلب، واللسان، وعمل القلب، والجوارح". فالإيمان "قول وعمل: قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر". وقول السلف: الإيمان قول وعمل، يريدون به قول القلب وعمل القلب، وهذا هو الباطن، وقول اللسان وعمل الجوارح، وهذا هو الظاهر. والأصل هو القلب، والبدن تابع، أي أن الأصل هو الباطن، والظاهر تابع. و "لابد في أصل الإيمان من قول وعمل القلب" ، إذ "أصل الإيمان قول القلب وعمله".

والقلوب مفطورة على قول القلب، وعمله.

ولا يتخلف عمل القلب إلا في حالة وجود معارض في القلب يحول بينه وبين ما فطر عليه.

وما دام أن القلب سليم، والمعارض مفقود، فإن قول القلب وعمله موجود.

ثم إذا وجد قول القلب وعمله لزم ضرورة حصول الظاهر من قول اللسان وعمل الجوارح، ولا يمكن أبدًا أن يوجد في القلب تصديق وحب وخشية، ولا يحصل له أثر في الظاهر، من قول اللسان وعمل الجوارح.

وقد أكثر شيخ الإسلام جدًا من تقرير هذه الحقيقة، ويتطلب الأمر نقل كثير مما جاء عنه في ذلك، ومنه قوله رَحِمَهُ اللَّهُ رحمة واسعة: "والله سبحانه فطر عباده على شيئين: إقرار قلوبهم به علما، وعلى محبته والخضوع له عملا وعبادة واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له، وهو الإسلام الذي قال فيه النبي ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة))."

ويقول: "وأصل الإيمان قول القلب، وعمله، أي علمه بالخالق، وعبوديته

للخالق، والقلب مفطور على هذا، وهذا. وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة؛ بما عرض له من المرض، إما بجهله، وإما بظلمه، فجحد بآيات الله، واستيقنتها نفسه ظلما وعلوا، لم يمنع أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة".

ويقول: "من المعلوم أن معرفة الشيء المحبوب تقتضي حبه، ومعرفة المعظم تقتضي تعظيمه، ومعرفة المخوف تقتضي خوفه.

فنفس العلم والتصديق بالله وما له من الأسماء الحسنى، والصفات العلى يوجب محبة القلب له وتعظيمه وخشيته، وذلك يوجب إرادة طاعته وكراهية معصيته. والإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المراد، ووجود المقدور عليه منه، فالعبد إذا كان مريدا للصلاة إرادة جازمة مع قدرته عليها صلى، فإذا لم يصل مع القدرة دل ذلك على ضعف الإرادة" ، ثم قال:"وأما الإرادة الجازمة فلابد أن يقترن بها مع القدرة فعل المقدور، ولو بنظرة، أو حركة رأس، أو لفظة، أو خطوة، أو تحريك بدن. وبهذا يظهر معنى قوله ﷺ: ((إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار)) ، فإن المقتول أراد قتل صاحبه، فعمل ما يقدر عليه من القتال، وعجز عن حصول المراد، وكذلك الذي قال: لو أن لي مثل ما لفلان لعملت فيه مثل ما يعمل فلان، فإنه أراد فعمل ما يقدر عليه، وهو الكلام، ولم يقدر على غير ذلك، ولهذا كان من دعا إلى ضلالة كان عليه مثل أوزار من اتبعه، من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا؛ لأنه أراد ضلالهم، ففعل ما يقدر عليه من دعاتهم، إذ لا يقدر إلا على ذلك.

وإذا تبين هذا في الإرادة والعمل، فالتصديق الذي في القلب وعلمه يقتضي عمل القلب، كما يقتضي الحس: الحركة الإرادية.

لأن النفس فيها قوتان:

قوة الشعور بالملائم والمنافي، والإحساس بذلك، والعمل، والتصديق به.

وقوة الحب للملائم، والبغض المنافي، والحركة عن الحس بالخوف والرجاء والموالاة والمعاداة. وإدراك الملائم يوجب اللذة والفرح والسرور، وإدراك المنافي يوجب الألم والغم، وقد قال النبي ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء)).

فالقلوب مفطورة على الإقرار بالله تصديقا به، ودينا له، لكن يعرض لها ما يفسدها.

ومعرفة الحق تقتضي محبته، ومعرفة الباطل تقتضي بغضه؛ لما في الفطرة من حب الحق وبغض الباطل، لكن قد يعرض لها ما يفسدها، إما من الشبهات التي تصدها عن التصديق بالحق، وإما من الشهوات التي تصدها عن أتباعه".

ثم قال: "فالإيمان الذي في القلب لا يكون إيمانا بمجرد تصديق ليس معه عمل القلب ومجبه؛ من محبة الله ورسوله ونحو ذلك، كما أنه لا يكون إيمانا بمجرد ظن وهوى، بل لابد في أصل الإيمان من قول القلب، وعمل القلب".

ثم قال: "وليس مجرد التصديق والعلم يستلزم الحب، إلا إذا كان القلب سليمان من المعارض، كالحسد، والكبر؛ لأن النفس مفطورة على حب الحق، وهو الذي يلائمها، ولا شيء أحب إلى القلوب السليمة من الله، وهذا هو الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام الذي اتخذه الله خليلا، وقد قال تعالى: يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ [الشعراء: ٨٨ - ٨٩].

فليس مجرد العلم موجبا لحب المعلوم إن لم يكن في النفس قوة أخرى تلائم المعلوم، وهذه القوة موجودة في النفس.

وكل من القوتين تقوى بالأخرى، فالعلم يقوى العمل، والعمل يقوى العلم.

فمن عرف الله، وقلبه سليم: أحبه، وكلما ازداد له معرفة ازداد حبه له، وكلما زاداد حبه له ازداد ذكره له، ومعرفته بأسمائه وصفاته.

فإن قوة الحب توجب كثرة ذكر المحبوب، كما أن البغض يوجب الإعراض عن ذكر المبغض.

فمن عادي الله ورسوله، وحاد الله ورسوله كان ذلك مقتضيا لإعراضه عن ذكر الله ورسوله بالخير، وعن ذكر ما يوجب المحبة، فيضعف علمه به حتى قد ينساه، كما قال تعالى: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ [الحشر: ١٩]، وقال تعالى: وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا [الكهف: ٢٨].

وقد يحصل مع ذلك تصديق وعلم مع بغض ومعاداة، لكن تصديق ضعيف، وعلم ضعيف، ولكن لولا البغض والمعاداة لأوجب ذلك من محبة الله ورسوله ما يصير به مؤمنا، فمن شرط الإيمان وجود العلم التام".

ثم قال: "فالإيمان لابد فيه من هذين الأصلين:

التصديق بالحق، والمحبة له، فهذا أصل القول، وهذا أصل العمل.

ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر، والعمل الظاهرة ضرورة، كما تقدم.

فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبا لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان، وكل ما يسمى إيمانا، فقط غلط.

بل لابد من العلم والحب، والعمل شرط في محبة المحبوب، كما أن الحياة شرط في العلم، لكن لا يلزم من العلم بالشيء والتصديق بثبوته محبته إن لم يكن بين العالم والمعلوم معنى في الحب أحب لأجله، ومعنى في المحبوب كان محبوبا لأجله.

ولهذا كان الإنسان يصدق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها وهو يبغضها، كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم.

فنفس التصديق بوجود الشيء لا يقتضي محبته، لكن الله سبحانه يستحق لذاته أن يحب ويعبد، وأن يحب لأجله رسوله، والقلوب فيها معنى يقتضي حبه وطاعته، كما فيها معنى يقتضي العلم والتصديق به.

فمن صدق به وبرسوله ولم يكن محبا له ولرسوله، لم يكن مؤمنا حتى يكون فيه مع ذلك الحب له ولرسوله.

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب، ولازمه، ودليله، ومعلوله.

كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضا تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر.

لكن القلب هو الأصل، والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه.

كما في الشجرة التي يضرب المثل لكلمة الإيمان بها، قال تعالى: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا [إبراهيم: ٢٤ - ٢٥]، وهي كلمة التوحيد.

فالشجرة كلما قوي أصلها وعروقها وروي، قويت فروعها، وفروعها أيضا إذا اغتذت بالمطر والريح أثر ذلك في أصلها.

وكذا الإيمان في القلب، والإسلام علانية، ولما كانت الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة لازمة ومستلزمة للأقوال والأعمال الباطنة كان يستدل بها عليها".

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "وقال ابن مسعود أيضا: (إن للملك لمة، وللشيطان لمة، فلمة الملك: إيعاد بالخير، وتصديق بالحق، ولمة الشيطان: إيعاد بالشر، وتكذيب بالحق).

وهذا الكلام الذي قاله ابن مسعود هو محفوظ عنه، وربما رفعه بعضهم إلى النبي ﷺ، وهو كلام جامع لأصول ما يكون من العبد من علم وعمل، من شعور وإرادة.

وذلك أن العبد له قوة الشعور والإحساس والإدراك، وقوة الإرادة والحركة، وإحداها أصل الثانية مستلزمة لها، والثانية مستلزمة للأولى ومكملة لها، فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب بالباطل، وبالثانية يحب النافع الملائم له، ويبغض الضار المنافي له.

والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحبة له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة.

فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة، فأحبته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة، فأنكرته، قال تعالى: يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ [الأعراف: ١٥٧].والإنسان كما سماه النبي ﷺ، حيث قال: ((أصدق الأسماء حارث، وهمام))، فهو دائما يهم ويعمل، لكنه لا يعمل إلا ما يرجو نفعه أو دفع مضرته.

ولكن قد يكون ذلك الرجاء مبنيا على اعتقاد باطل، إما في نفس المقصود، فلا يكون نافعا ولا ضارا، وإما في الوسيلة، فلا يكون طريقا إليه، وهذا جهل.

وقد يعلم أن هذا الشيء يضره ويفعله، ويعمل أنه ينفعه ويتركه؛ لأن ذلك العلم عارضه ما في نفسه من طلب لذة أخرى، أو دفع ألم آخر، جاهلا ظالما، حيث قدم هذا على ذاك"، ثم قال شيخ الإسلام:

"فكل بني آدم له اعتقاد، فيه تصديق بشيء وتكذيب بشيء، وله قصد وإرادة لما يرجوه مما هو عنده محبوب ممكن الوصول إليه، أو لوجود المحبوب عنده، أو لدفع المكروه عنه.

والله خلق العبد يقصد الخير فيرجوه بعمله، فإذا كذب بالحق فلم يصدق به، ولم يرج الخير فيقصده ويعمل به كان خاسرا بترك تصديق الحق وطلب الخير"، ثم قال:"فمبدأ العلم الحق والإرادة من لمة الملك، ومبدأ الاعتقاد الباطل والإرادة الفاسدة من لمة الشيطان".

ويقول شيخ الإسلام: "والإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره.

ومتى حصل هذا الإيمان وجب ضرورة أن يحصل له الإسلام الذي هو الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحج.

لأن إيمانه بالله وملائكته وكتبه ورسله يقتضي الاستسلام لله، والانقياد له، وإلا فمن الممتنع أن يكون قد حصل له الإقرار والحب والانقياد باطنا، ولا يحصل ذلك في الظاهر مع القدرة عليه، كما يمتنع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة بدون وجود المراد.

وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيمانا جازما امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام.

وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان بدون الإيمان الظاهر

ينفع في الآخرة، فإن هذا ممتنع، إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة. فإنه من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبا جازما وهو قادر على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك".

ويقول: "فالتصديق الجازم في القلب يتبعه موجبه بحسب الإمكان، كالإرادة الجازمة في القلب، فكما أن الإرادة الجازمة في القلب إذا اقترنت بها القدرة حصل بها المراد أو المقدور من المراد لا محالة، ومتى كانت القدرة حاصلة ولم يقع الفعل كان الحاصل هما لا إرادة جازمة، وهذا هو الذي عفي عنه.

فكذلك التصديق الجازم إذا حصل في القلب، تبعه عمل من القلب لا محالة، لا يتصور أن ينفك عنه، بل يتبعه الممكن من عم الجوارح.

فمتى لم يتبعه شيء من عمل القلب، علم أنه ليس بتصديق جازم، فلا يكون إيمانا. لكن التصديق الجازم قد لا يتبعه عمل القلب بتمامه؛ لعارض من الأهواء، كالكبر، والحسد، ونحو ذلك من أهواء النفس، لكن الأصل أن التصديق يتبعه الحب، وإذا تخلف الحب كان لضعف التصديق الموجب له".

ويقول رحمه الله تعالى: "الإيمان أصله الإيمان الذي في القلب، ولابد فيه من شيئين: تصديق بالقلب، وإقراره، ومعرفته، ويقال لهذا قول القلب. قال الجنيد بن محمد: التوحيد قول القلب، والتوكل عمل القلب.

فلابد فيه من قول القلب وعمله، ثم قول البدن وعمله.

ولابد فيه من عمل القلب، مثل: حب الله ورسوله، وخشية الله، وحب ما يحبه الله ورسوله، وبغض ما يبغضه الله ورسوله، وإخلاص العمل لله وحده، وتوكل القلب على الله وحده، وغير ذلك من أعمال القلوب التي أوجبها الله ورسوله وجعلها من الإيمان.

ثم القلب هو الأصل، فإذا كان فيه معرفة وإرادة سرى ذلك إلى البدن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلف البدن عما يريده القلب. ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: ((ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد، ألا وهي القلب)).

وقال أبو هريرة: القلب ملك، والأعضاء جنوده، فإذا طاب الملك طابت جنوده، وإذا خبث الملك خبثت جنوده. وقول أبي هريرة تقريب، وقول النبي ﷺ أحسن بيان، فإن الملك وإن كان صالحا، فإن الجنود لهم اختيار قد يعصون به ملكهم، وبالعكس، فيكون فيهم صلاح مع فساده أو فساد مع صلاحه، بخلاف القلب، فإن الجسد تابع له، لا يخرج عنه إرادته قط، كما قال النبي ﷺ: ((إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد)).

فإذا كان القلب صالحا بما فيه من الإيمان علما وعملا قلبيا لزم ضرورة صلاح الجسد بالقول الظاهر والعمل بالإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث: قول وعمل: قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر. والظاهر تابع للباطن، لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد".

وفي موضع آخر لما ذكر حديث أبي هريرة المتقدم علق عليه بقوله:

"فبين - يعني الرسول ﷺ - أن صلاح القلب مستلزم لصلاح الجسد، فإذا كان الجسد غير صالح دل على أن القلب غير صالح، والقلب المؤمن صالح، فدل على أن من يتكلم بالإيمان، ولا يعمل به، لا يكون قلبه مؤمنا.

حتى إن المكره إذا كان في إظهار الإيمان فلابد أن يتكلم مع نفسه، وفي السر مع من يأمن إليه، ولابد أن يظهر على صفحات وجهه وفلتات لسانه، كما قال عثمان.

وأما إذا لم يظهر أثر ذلك لا بقوله، ولا بفله قط، فإنه يدل على أنه ليس في القلب

إيمان.

وذلك أن الجسد تابع للقلب، فلا يستقر شيء في القلب إلا ظهر موجبه ومقتضاه على البدن، ولو بوجه من الوجوه.

وإن لم يظهر كل موجبه لمعارض، فالمتقضي لظهور موجبه قائم، والمعارض لا يكون لازما للإنسان لزوم القلب له، وإنما يكون في بعض الأحوال متعذرا إذا كتم ما في قلبه، كمؤمن آل فرعون، مع أنه قد دعا إلى الإيمان دعاء ظهر به من إيمان قلبه ما لا يظهر من إيمان من أعلن إيمانه بين موافقيه، وهذا في معرفة القلب وتصديقه.

ومنها قصد القلب وعزمه، إذا قصد الفعل وعزم عليه مع قدرته على ما قصده: هل يمكن أن لا يوجد شيء مما قصده وعزم عليه؟

فيه قولان: أصحهما: أنه إذا حصل القصد الجازم مع القدرة وجب وجود المقدور، وحيث لم يفعل العبد مقدوره دل على أنه ليس هناك قصد جازم، وقد يحصل قصد جازم مع العجز عن المقدور، لكن يحصل معه مقدمات المقدور. وقيل: بل قد يمكن حصول العزم التام بدون أمر ظاهر، وهذا نظير قول من قال ذلك في المعرفة والتصديق، وهما من أقوال أتباع جهم الذين نصروا قوله في الإيمان، كالقاضي أبي بكر وأمثاله، فإنهم نصروا قوله، وخالفوا السلف، والأئمة، وعامة طوائف المسلمين".

ويقول شيخ الإسلام: "أصل الإيمان في القلب، وهو قول القلب وعمله، وهو إقرار بالتصديق والحب والانقياد.

وما كان في القلب فلابد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، وإذا لم يعمل بموجبه ومقتضاه دل على عدمه، أو ضعفه. ولهذا كانت الأعمال الظاهرة من موجب إيمان القلب ومقتضاه، وهي تصديق لما في القلب، ودليل عليه، وشاهد له، وهي

شعبة من مجموع الإيمان المطلق وبعض له، لكن ما في القلب هو الأصل لما على الجوارح".

ويقول: "والإيمان الذي كتب في القلب ليس هو مجرد العلم والتصديق، قبل هو تصديق القلب وعمل القلب"، ثم قال:

"فالسلف يقولون ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب، لكن قد يكون بزوال عمل القلب الذي هو حب الله ورسوله، وخشية الله، ونحو ذلك، لا يستلزم أن لا يكون في القلب من التصديق شيء. وعند هؤلاء - يعني الجهمية وموافقتهم - كل من نفى الشرع إيمانه دل على أنه ليس في قلبه شيء من التصديق أصلا، وهذا سفسطه عند جماهير العقلاء".

والحاصل من هذا التقرير المطول:

أن قول القلب إما أن يكون ضعيفا بحيث لا يستلزم عمل القلب، وحينئذ لا يكون هذا التصديق إيمانا، وإما أن يكون جازما، وحينئذ يستلزم عمل القلب لا محالة.

والإنسان مفطور على قول القلب المقتضي لعمله، مادامت الفطرة صحيحة، والقلب سليمان من المعارض المانع من عمله واستسلامه وانقياده، من الشبهات أو الشهوات، كالكبر، أو الحسد، أو الغفلة، أو طلب علو ورياسة أو كراه الإلف والعادة، ونحو ذلك من الأمراض التي مانعة من استسلام القلب، وانقياده، ومحبته.

فإذا وجد قول القلب وعمله لزم ضرورة أن يكون له أثر في الظاهر من القول والعمل. وقد قرر شيخ الإسلام أن "المؤثر التام يستلزم أثره، فمتى لم يحصل أثره لم يكن تاما، والفعل إذا صادف محلا قابلا تم، وإلا لم يتم".

وهذا معناه أن التام هو الذي يكون له أثر، وبتطبيق هذا على الإيمان يكون

الإيمان التام هو الذي له أثر، فإذا لم يحصل له أثر فليس بتام.

والذي تحرر مما تقدم أن الإيمان الذي يستلزم أثرا هو ما اجتمع فيه قول القلب وعمله، وسلم من المعارض، فإنه حينئذ يستلزم أثرا في الظاهر من القول والعمل.

وعلى هذا فإن الإيمان الباطن يكون تاما إذا كان فيه أصل الإيمان – وهو قول القلب وعمله –، السالم من موانع الانقياد.

وشيخ الإسلام يصف هذا الإيمان الذي يقتضي أثرا في الظاهر بالإيمان الجازم، وبالإيمان القلبي التام، وبالإيمان التام في القلب، وبالإيمان المقبول، وبإيمان القلب التام، وبالإيمان الواجب في القلب، وبإيمان القلب الواجب، وبالإيمان الباطن، وبالإيمان الواجب، وبالإيمان الصحيح، وبالإيمان الثابت في القلب، وبالإيمان الحقيقي.

فكل هذه الأوصاف أطلقها شيخ الإسلام على الإيمان المقتضي قولا وعملا في الظاهر، وهذا لا يكون إلا من الإيمان الذي حصل فيه قول القلب وعمله، وسلم من الشبهات والشهوات، وبحسب سلامته في الباطن يكون استسلامه في الظاهر.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيمانا جازما امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام".ثم قال: "إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة".ثم ذكر أن من الغلط ظن الظان أن الإيمان المقبول يمكن تخلف القول الظاهر، والعمل الظاهر عنه.

ويقول: "فمن أراد الطاعة، وعلم أنها تنفعه أطاع قطعا، إذا لم يكن عاجزا، فإن نفس الإرادة الجازمة للطاعة مع القدرة توجب الطاعة، فإنها مع وجود القدرة والداعي التام توجب وجود المقدور. فإذا كانت الطاعة بالتكلم بالشهادتين، فمن

أراد ذلك إرادة جازمة فعله قطعا؛ لوجود القدرة والداعي التام، ومن لم يفعله علم أنه لم يرده". ويقول: "جنس الأعمال من لوازم إيمان القلب، وأن إيمان القلب التام بدون شيء من الأعمال الظاهرة ممتنع".

وذكر أن من أكبر غلط المرجئة "ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون شيء من الأعمال؛ ولهذا يجعلون الأعمال ثمرة الإيمان ومقتضاه، بمنزلة السبب مع المسبب، ولا يجعلونها لازمة له. والتحقيق أن إيمان القلب التام يستلزم العمل الظاهر بحسبه لا محالة، ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمان تام بدون عمل ظاهر". وذكر أيضًا أن الإيمان الذي في القلب من التصديق والحب وغير ذلك يستلزم الأمور الظاهرة من الأقوال الظاهرة والأفعال الظاهرة، كما أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد، وأنه يمتنع مقام الإيمان الواجب في القلب من غير ظهور موجب ذلك ومقتضاه. ويقول: "أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب". ويقول: "فالسلف يقولون ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب". وذكر رَحِمَهُ اللَّهُ أن مذهب السلف وأهل السنة أنه متى وجد الإيمان الباطن وجدت الطاعات.

ويقول: "يمتنع أن يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله بقلبه، أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجبا ظاهرا، ولا صلاة ولا زكاة ولا صياما، ولا غير ذلك من الواجبات، لا لأجل أن الله أوجبها، مثل أن يؤدي الأمانة أو يصدق الحديث أو يعدل في قسمة وحكمه من غير إيمان بالله ورسوله، لم يخرج بذلك من الكفر، فإن المشركين وأهل الكتاب يرون وجوب هذه الأمور، فلا يكون الرجل مؤمنا بالله ورسوله مع عدم شيء

من الواجبات التي يختص بإيجابها محمد ﷺ. ومن قال بحصول الإيمان الواجب بدون فعل شيء من الواجبات - سواء جعل فعل تلك الواجبات لازما له، أو جزءا منه، فهذا نزاع لفظي - كان مخطئا خطأ بينا، وهذه بدعة الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة الكلام في أهلها، وقالوا فيها من المقالات ما هو معروف، والصلاة أعظمها وأعمها وأولها وأجلها". ويقول: "ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمنا إيمان ثابتا في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم رمضان، ولا يؤدي زكاة، ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة، لا مع إيمان صحيح". و "من كان معه إيمان حقيقي، فلابد أن يكون معه من هذه الأعمال بقدر إيمانه، وإن كان له ذنوب".

وبعد هذا التحقيق في علاقة الباطن بالظاهر يتبين: أن "الظاهر تابع للباطن، لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد". وأن أعمال القلب لابد أن تؤثر في عمل الجسد ، ولا تتم إلا بها." وأن ما يقوم بالقلب من تصديق وحب الله ورسوله وتعظيم لابد أن يظهر على الجوارح، وكذلك بالعكس، وهذا يستدل بانتفاء اللازم الظاهر على انتفاء الملزوم الباطن". وأن "ما يستقر في القلب من إيمان ونفاق لابد أن يظهر موجبه في القول والعمل، كما قال بعض السلف: ما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على وجهه، وفلتات لسانه ". وأن "العمل الظاهر هو موجب إيمان القلب ومقتضاه، فإذا حصل إيمان القلب حصل إيمان الجوارح ضرورة". و "أن الإيمان يستلزم العمل الظاهر بحسبه، كقوله تعالى: وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ

الظَّالِمُونَ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [النور: ٤٧ - ٥١]، فنفي الإيمان عمن تولى عن طاعة الرسول، وأخبر أن المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم سمعوا وأطاعوا، فبين أن هذا من لوازم الإيمان". وأن "الإيمان ليس مجرد التصديق، بل لابد من أعمال قلبية تستلزم أعمالا ظاهرة". وأن "من قال إنه يصدق الرسول ويحبه ويعظمه بقلبه، ولم يتكلم قط بالإسلام، ولا فعل شيئا من واجباته بلا خوف، فهذا لا يكون مؤمنا في الباطن، وإنما هو كافر". وأن "المؤمن إنما فارق الكفر بالإيمان بالله وبرسله، وبتصديقهم فيما أخبروا، وطاعتهم فيما أمروا، وأتباع ما يرضاه الله ويحبه، دون ما يقضيه ويقدره من الكفر والفسوق والعصيان". فالعبد إذا خلا عن العمل بالكلية لم يكن مؤمنا، فإن حقيقة الدين هو الطاعة والانقياد، وذلك إنما يتم بالفعل، لا بالقول فقط، فمن لم يفعل لله شيئا، فما دان لله دينا، ومن لا دين له فهو كافر.

والمسلم "إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله، فهذه الشهادة تتضمن تصديق خبره، والانقياد لأمره.

وإذا قال: وأشهد أن محمدا رسول الله، تضمنت تصديق الرسول فيما جاء به من عند الله.

فبمجموع هاتين الشهادتين يتم الإقرار، فلما كان التصديق لابد منه في كلا الشهادتين، وهو الذي يتلقى الرسالة بالقبول، ظن من ظن أنه أصل لجميع الإيمان، وغفل عن أن الأصل الآخر لابد منه، وهو الانقياد. وإلا فقد يصدق الرسول ظاهرا وباطنا، ثم يمتنع عن الإقرار للأمر، إذ غايته في تصديق الرسول أن يكون بمنزلة من سمع الرسالة من الله سبحانه وتعالى، كإبليس". ومن ترك الانقياد كان مستكبرا، وصار من الكافرين، وإن كان مصدقا، فالكفر أعم من التكذيب، ولهذا لم يوصف

إبليس إلا بالكفر والاستكبار دون التكذيب.والحاصل أن "السعادة مشروطة بشرطين: بالإيمان والعمل الصالح، بعلم نافع وعمل صالح، بكلم طيب وعمل صالح، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل".وأنه لابد من التزكي بفعل المأمور وترك المحظور، فهذان لابد منهما، ومقصود الرسالة هو فعل الواجبات والمستحبات جميعا.وإذ تبين ما تقدم، وأن الظاهر لابد من وجوده لصحة الباطن، وأن النجاة لا تحصل إلا بذلك، فمما يختم به هذا المقام ما نبه عليه شيخ الإسلام من أن الظاهر يكون لازما للباطن من وجه، وملزوما له من وجه، وهو دليل عليه من جهة كونه ملزوما لا من جهة كونه لازما.

والمراد أن الظاهر إنما يكون لازما وملزوما ودليلا على الباطن في حال صحة الباطن، وهو لا يكون كذلك إلا إذا وجد فيه قول القلب وعمله، وسلم من الموانع، كما تقدم. وأما مجرد وجود الظاهر فلا يعني صلاح الباطن، فإن اللازم لا يدل إلا إذا كان ملزوما، ومن المعلوم أن الظاهر يفعله المؤمن والمنافق، فلا يدل على صلاح الباطن ،ولذا فإن الإيمان الظاهر الذي يجري عليه الأحكام في الدنيا لا يستلزم الإيمان الباطن المنجي يوم القيامة ؛ "لأن الظاهر إنما يكون دليلا صحيحا معتمدا إذا لم يثبت أن الباطن بخلافه، فإذا قام دليل على الباطن لم يلتفت إلى ظاهر قد علم أن الباطن بخلافه".

المقام الثاني في نقض الأصل الإرجائي: إبطال دعواهم أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله. فهم "قالوا: إن الحقيقة المركبة من أمور، متى ذهب بعض أجزائها انتفت تلك الحقيقة، كالعشرة المركبة من آحاد، فلو قلنا: إنه يتبعض؛ لزم زوال بعض الحقيقة مع بقاء بعضها" ، وفي هذا إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان كما تقوله الخوارج والمعتزلة، فوجب إخراج الأعمال من الإيمان؛ لئلا يكفر المؤمن.وفي

الجواب عن هذه الحجة بين شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ أن (نصوص الرسول ﷺ، وأصحابه تدل على ذهب بعضه وبقاء بعضه، كقوله: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)) ".

وأما قولهم إن في هذا إخراج مرتكب الكبيرة من الإيمان، فالذي "ينبغي أن يعرف أن القول الذي لم يوافق الخوارج والمعتزلة عليه أحد من أهل السنة هو القول بتخليد أهل الكبائر في النار، فإن هذا القول من البدع المشهورة، وقد اتفق الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين على أنه لا يخلد في النار أحد ممن في قلبه مثقال ذرة من إيمان. واتفقوا أيضا على أن نبينا ﷺ يشفع فيمن يأذن الله له بالشفاعة فيه من أهل الكبائر من أمته، ففي الصحيحين عنه أنه قال: ((لكل نبي دعوة مستجابة وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة)) ".

ومعنى هذا أنه لو خرج من الإيمان، فلا يلزم أن يكون كافرا مخلدا في النار كما توهمته الوعيدية، بل يخرج منه إلى درجة أقل هي الإسلام، ومعه أصل الإيمان.

وأما قولهم: إن الحقيقة المركبة من أمور، متى ذهب بعض أجزائها انتفت تلك الحقيقة، فيقول شيخ الإسلام مجيبا عن ذلك:"والجواب عما ذكروه سهل، فإنه يسلم لهم أن الهيئة الاجتماعية لم تبق مجتمعة كما كانت، لكن لا يلزم من زوال بعضها زوال سائر الأجزاء".

ويقول: "فيقال لهم: إذا زال بعض أجزاء المركب تزول الهيئة الاجتماعية الحاصلة بالتركيب، لكن لا يلزم أن يزول سائر الأجزاء.

والإيمان المؤلف من الأقوال الواجبة والأعمال الواجبة، الباطنة والظاهرة، هو المجموع الواجب الكامل، وهذه الهيئة الاجتماعية تزول بزوال بعض الأجزاء، وهذه هي المنفية في الكتاب والسنة في مثل قوله: ((لا يزني الزاني)). الخ، وعلى ذلك جاء

قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا [الحجرات: ١٥].

ولكن لا يلزم أن تزول سائر الأجزاء، ولا أن سائر الأجزاء الباقية لا تكون من الإيمان بعد زوال بعضه.

كما أن واجبات الحج من الحج الواجب الكامل، وإذا زالت زال هذا الكمال، ولم يزل الحج.

وكذلك الإنسان الكامل يدخل في مسماه أعضاؤه كلها، ثم لو قطعت يداه ورجلاه لم يخرج عن اسم الإنسان، وإن كان قد زال منه بعض ما يدخل في الاسم الكامل. وكذلك لفظ الشجرة، والباب، والبيت، والحائط، وغير ذلك يتناول المسمى في حال كمال أجزائه بعد ذهاب بعض أجزائه".

وقد بسط رَحِمَهُ اللهُ الجواب عن هذه الشبهة في مواضع أخرى، أهمها في كتابه الإيمان الأوسط، وهذا تلخيص ما قاله هناك:

يقول رَحِمَهُ اللهُ: "فإن الحقيقة الجامعة لأمور - سواء كانت في الأعيان أو الأعراض - إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة، أو مؤلفة، أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها.

وما مثلوا به من العشرة والسكنجبين مطابق لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر.

لكن أكثر ما يقولون: زالت الصورة المجتمعة، وزالت الهيئة الاجتماعية له، وزال الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب، كما يزول اسم العشرة والسكنجبين.

فيقال لهم: أما كون ذلك المجتمع ما بقي على تركيبه، فهذا لا ينازع فيه عاقل.

ولا يدعي عاقل أن الإيمان، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور إذا زال بعضها بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه،... ، ولكن لا يلزم زوال بقية الأجزاء.

وأما زوال الاسم، فيقال لهم: هذا أولا بحث لفظي، إذا قدر أن الإيمان له أبعاض وشعب، كما قال رسول الله ﷺ في الحديث المتفق عليه: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)) ، كما أن الصلاة والحج له أجزاء وشعب، ولا يلزم من زوال شعبة من شعبة زوال سائر الأجزاء والشعب، كما لا يلزم من زوال بعض أجزاء الحج والصلاة زوال سائر الأجزاء.

فدعواهم أنه إذا زال بعض المركب زال البعض الآخر ليس بصواب، ونحن نسلم لهم أنه ما بقي إلا بعضه لا كله، وأن الهيئة ما بقيت كما كانت.

يبقى النزاع: هل يلزم زوال الاسم بزوال بعض الأجزاء؟

فيقال لهم: المركبات في ذلك على وجهين: منها ما يكون التركيب شرطا في إطلاق الاسم، ومنها ما لا يكون كذلك.

فالأول: كاسم العشرة، وكذلك السكنجبين.

ومنها ما يبقى الاسم بعد زوال بعض الأجزاء، وجميع المركبات المتشابهة الأجزاء من هذا الباب، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء.

فإن المكيلات والموزونات تسمى حنطة، وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب، والماء، ونحو ذلك.

وكذلك لفظ العبادة، والطاعة، والخير، والحسنة، والإحسان، ونحو ذلك مما

يدخل فيه أمور كثيرة يطلق الاسم عليها قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض، وكذلك لفظ القرآن، فيقال على جميعه، وعلى بعضه".

ثم استمر رحمه في سرد أمثلة عديدة تنطبق عليها هذه القاعدة، ثم قال:

"وإذا كانت المركبات على نوعين، بل غالبها من هذا النوع؛ لم يصح قولهم: إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم، إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي. ومعلوم أن اسم الإيمان من هذا الباب، فإن النبي ﷺ قال: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)) ، ثم من المعلوم أنه إذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان. وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان)) ،، فأخبر أنه يتبعض، ويبقى بعضه، وأن ذاك من الإيمان، فعلم أن بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه، وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة، ويبين أن اسم الإيمان مثل اسم القرآن، والصلاة، والحج، ونحو ذلك". وأخيرا يقرر شيخ الإسلام أن "أجزاء الشيء تختلف أحكامها شرعا وطبعا".

فبعض هذه الأجزاء قد يكون شرطا في البعض الآخر، وبعضها قد لا يكون شرطا فيه، وبعضها ينقص المركب بزوالها عن كماله الواجب ولا يبطل، وبعضها ينقص عن كماله المستحب.

فمثال ما كان شرطا: من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، كان كافرا بالكل.

ومثال ما كان من الكمال الواجب: عدم رمي الجمار في الحج، وعدم المبيت بمنى، ونحو ذلك، فهذه أجزاء ينقص الحج بزوالها عن كماله الواجب ولا تبطله.

ومثال ما كان من الكمال المستحب: عدم رفع الصوت بالإهلال، والرمل، والاضطباع في الشوط الأول، فهذه أجزاء ينقص الحج بزوالها عن كماله المستحب.

وهكذا في أمثلة عديدة حاصلها أن أجزاء الشيء تختلف أحكامها شرعا وطبعا، فلا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال البقية مادام أنها مختلفة فيما بينها.

المقام الثالث: إبطال دعواهم أنه لا يجتمع في الإنسان إيمان وكفر، ولا يكون فيه بعض الإيمان وبعض كفر. فإن قولهم هذا قول "غلطوا فيه، وخالفوا فيه الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة، والتابعين لهم بإحسان مع مخالفة صريح المعقول". وحال من يظن الإجماع على ذلك كما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ "من الناس من لا يعرف مذاهب أهل العلم، وقد نشأ على قول لا يعرف غيره، فيظنه إجماعا" ، ويكون" معتقدا أنه متمسك بالنص، والإجماع". وقد لفت شيخ الإسلام على سبب جرأة أهل الكلام على حكاية إجماع لا يمكنهم إثباته، فقال: "ثم هؤلاء يحكون إجماعات يجعلونها من أصول علمهم، ولا يمكنهم نقلها عن واحد من أئمة الإسلام، وإنما ذلك بحسب ما يقوم في أنفسهم من الظن، فيحكون ذلك عن الأئمة".

وفي معرض رده على أحد المتكلمين، قال شيخ الإسلام: "وهذا القول الذي يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين، أو إجماع المليين في مواضع كثيرة، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم.

وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام.

كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها، وأن صحتها من لوازم الإسلام.

أو يكونون لم يعرفوا من المسمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها. وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل، لا

عن أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا عن أحد من أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين، التي لا يكون الرجل مؤمنا أو لا يتم دين الإسلام إلا بها، ونحو ذلك". وهذا ما وقع للمرجئة في هذه المسألة، حيث اعتقدوا أنه لا يجتمع في العبد بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، وظنوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين؛ فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة.

وفي نقض دعوى المرجئة عدم اجتماع الإيمان والكفر في الشخص يقول شيخ الإسلام: "وأصل قول أهل السنة الذي فارقوا به الخوارج، والجهمية، والمعتزلة، والمرجئة: أن الإيمان يتفاضل، ويتبعض، كما قال النبي ﷺ: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان) وحينئذ فتتفاضل ولاية الله وتتبعض بحسب ذلك.

(باب العلاقة بين الإسلام والإيمان عند مرجئة الفقهاء)

عندما نقل شيخ الإسلام قول معقل العنسي أن قوما قد أحدثوا، وتكلموا، وقالوا: إن الصلاة والزكاة ليستا من الدين؟

علق عليه بقوله: "قلت: قوله عن المرجئة: إنهم يقولون: إن الصلاة والزكاة ليستا من الدين، قد يكون قول بعضهم، فإنهم كلهم يقولون: ليستا من الإيمان.

وأما ما الدين، فقد حكي عن بعضهم أنه يقول: ليستا من الدين، ولا نفرق بين الإيمان والدين.

ومنهم من يقول: بل هما من الدين، ويفرق بين اسم الإيمان واسم الدين.

وهذا هو المعروف من أقوالهم التي يقولونها عن أنفسهم، ولم أر أنا في كتاب أحد منهم أنه قال: الأعمال ليست من الدين، بل يقولون: ليست من الإيمان. وكذلك حكى أبو عبيد عمن ناظره منهم ، فإن أبا عبيد وغيره يحتجون بأن الأعمال من الدين، فذكر قوله: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ [المائدة: ٣] أنها نزلت في حجة الوداع.

قال أبو عبيد: فأخبر أنه إنما كمل الدين الآن في آخر الإسلام في حجة النبي ﷺ، وزعم هؤلاء أنه كان كاملا قبل ذلك بعشرين سنة، من أول ما نزل عليه الوحي بمكة، حين دعا الناس إلى الإقرار. حتى قال: لقد اضطر بعضهم حين أدخلت عليه هذه الحجة إلى أن قال: إن الإيمان ليس بجميع الدين، ولكن الدين ثلاثة أجزاء: فالإيمان جزء، والفرائض جزء، والنوافل جزء.

قلت: هذا الذي قاله هو مذهب القوم.

وقال أبو عبيد: وهذا غير ما نطق به الكتاب، ألم تسمع إلى قوله: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ [آل عمران: ١٩]، وقال: وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ [آل عمران: ٨٥]، وقال: وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا [المائدة: ٣]، فأخبر أن الإسلام هو الدين برمته، وزعم هؤلاء أنه ثلث الدين. قلت: إنما قالوا: إن الإيمان ثلث، ولم يقولوا: إن الإيمان ثلث الدين، لكنهم فرقوا بين مسمى الإيمان ومسمى الدين، وسنذكر إن شاء الله تعالى الكلام في مسمى هذا ومسمى هذا، فقد يحكى عن بعضهم أنه يقول ليستا -يعني الصلاة والزكاة- من الدين، ولا يفرق بين اسم الإيمان والدين، ومنهم من يقول كلاهما من الدين، (ويفرق بين اسم الإيمان واسم الدين)".

ولما نقل شيخ الإسلام رحمه الله المباحثة التي دارت بين الإمام أحمد وتلميذه الميموني، وفيها أن الميموني قال: يا أبا عبدالله تفرق بين الإسلام والإيمان؟

قال: نعم.

قال: بأي شيء تحتج؟

قال: عامة الأحاديث تدل على هذا، ثم قال: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن)).، وقال تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤].

قلت له: فتذهب إلى ظهر الكتاب، مع السبب؟

قال: نعم.

قلت: فإذا كانت المرجئة تقول: إن الإسلام هو القول؟ قال: هم يصيرون هذا كله واحدا، ويجعلونه مسلما ومؤمنا، شيئا واحدا على إيمان جبريل، ومستكمل الإيمان.

وقد علق شيخ الإسلام على ذلك، فقال:

"وأما قوله: يجعلونه مسلما ومؤمنا شيئا واحدا.

فهذا قول من يقول: الدين والإيمان شيء واحد، فالإسلام هو الدين، فيجعلون الإسلام والإيمان شيئا واحدا. وهذا القول قول المرجئة فيما يذكره كثير من الأئمة، كالشافعي، وأبي عبيد، وغيرهما ، ومع هؤلاء يناظرون.

فالمعروف من كلام المرجئة الفرق بين لفظ الدين والإيمان، والفرق بين الإسلام والإيمان.

ويقولون: الإسلام بعضه إيمان، وبعضه أعمال، والأعمال منها فرض ونفل. ولكن كلام السلف كان فيما يظهر لهم، ويصل إليهم من كلام أهل البدع" ، ثم قال بعد استطراد مطول:

"فلهذا ردوا - يعني السلف - على المرجئة الذين يجعلون الدين والإيمان شيئا واحدا، ويقولون: هو القول.

وأيضا فلم يكن حدث في زمنهم من يقول: إن الإيمان هو مجرد القول بلا تصديق ولا معرفة في القلب، فإن هذا إنما أحدثه ابن كرام،... ، ولم يكن ابن كرام في زمن أحمد بن حنبل، وغيره من الأئمة،... ،وكان قول المرجئة قبله - يعني ابن كرام - : عن الإيمان قول باللسان وتصديق بالقلب، وقول جهم: إنه تصديق بالقلب".

فالنقلان السابقان مع تعليق شيخ الإسلام عليهما يبرزان مذهب فقهاء المرجئة من هذه الألفاظ الثلاثة: الإسلام، والإيمان، والدين، وأنهم في ذلك فريقان: الفريق الأول: يرى أن الإسلام والإيمان والدين شيء واحد، وهو: القول، فمن أتى بذلك، فهو مؤمن تام الإيمان.

وهذا القول هو قول المرجئة الذين ناظرهم عليه بعض الأئمة، وكأن هذا قول قديم لهم، فكما قال شيخ الإسلام أنه لم ير في كتاب أحد منهم من يقول به. وقد نقل رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما ذكره ابن حامد من أن أصحاب أبي حنيفة يقولون إن الإسلام والإيمان اسمان معناهما واحد.ونقل عن المروزي أن من قال إن الإيمان هو القول، فلا فرق بينه وبين المرجئة.ونقل أيضا عن أبي طالب المكي أن من قال إن الإيمان هو الإسلام، فإنه يقرب من قول المرجئة.

الفريق الثاني: يرى أن الإسلام والدين شيء واحد، وأنه يتكون من ثلاثة أجزاء: الإيمان جزء، والأعمال المفروضة جزء، والأعمال النافلة جزء. وهؤلاء يقولون إن الإيمان يتضمن الإسلام ، بمعنى أنه يدخل ضمنه، فهو جزء منه. ويقولون أيضا إن الفاسق مؤمن، حيث أخذ ببعض الدين - وهو الإيمان عندهم -، وترك بعضه.

يقول شيخ الإسلام في معرض حديث عن مواقف الفرق من مرتكب الكبيرة، وأن الوعيدية يحكمون بأنه مخلد في النار:

"فقالت الجهمية والمرجئة، قد علمنا أنه لا يخلد في النار، وأنه ليس كافرا مرتدا،

بل هو من المسلمين.

وإذا كان من المسلمين وجب أن يكون مؤمنا تام الإيمان، ليس معه بعض الإيمان،... ، وقالت المرجئة: الرجل إذا أسلم كان مؤمنا قبل أن يجب عليه شيء من الأفعال".

وكما ذكر شيخ الإسلام أن هذا القول هو المذهب المعروف عن مرجئة الفقهاء، وهو الذي ناظرهم عليه أبو عبيد في كتابه الإيمان. وقد ذكر أيضا رَحِمَهُ اللَّهُ أن أبا حنيفة موافق لسائر العلماء في أن المباني الأربعة - الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج - من الإسلام.

فعل هذا يكون أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ من هذا الفريق الذين يخرجون العمل من الإيمان، ويجعلونه من الإسلام والدين. وقد جاء في "الفقه الأكبر" أن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى ، وهذا الانقياد لا يكون إلا بالعمل، والله أعلم.

(باب العلاقة بين الإسلام والإيمان عند الجهمية)

ذكر شيخ الإسلام أن قول الجهمية في مسمى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعد من كل قول عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة العقل والشرع واللغة، ما لا يوجد مثله لغيرهم.

وقال: "قالت الجهمية، والمرجئة: قد علمنا أنه - يعني مرتكب الكبيرة - لا يخلد في النار، وأنه ليس كافرا مرتدا، بل هو من المسلمين. وإذا كان من المسلمين وجب أن يكون مؤمنا تام الإيمان، ليس معه بعض الإيمان". وذكر أيضا أن الجهمية يرون أن إيمان الفساق باق كما كان لم ينقص، بناء على أن الإيمان هو مجرد التصديق والاعتقاد الجازم، وهو لم يتغير، وإنما نقصت شرائع الإسلام. ويعنون

بشرائع الإسلام الأعمال؛ إذ إن النقص عندهم لا يدخل إلا عليها.

وما تقدم هو ما أمكن تقييده عن شيخ الإسلام في كشف حقيقة مذهب الجهمية في الإسلام، ومنه يتضح أنهم موافقون لمقالة الفريق الثاني من مرجئة الفقهاء، فإن حكمهم على الفاسق بأنه ما دام مسلما فهو مؤمن تام الإيمان؛ لأن الإيمان مجرد التصديق، والنقص منه وقع على الأعمال لا الإسلام نفسه، فهذا كله يفيد أن الإسلام عندهم أوسع من الإيمان، بحيث يدخل فيه الإيمان والأعمال. وقد ذكر الحافظ ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ أن المتكلمين عندهم أن الأعمال لا تدخل في الإيمان، وتدخل في الإسلام.

وقد جاء في كتاب "زبدة البيان" في معرض شرحه مذاهب المرجئة في الإسلام ما نصه:

"مذاهب المرجئة أن الإسلام أفضل عندهم من الإيمان؛ لأن الإيمان عندهم عبارة عن التصديق فقط، أو التصديق والإقرار، أو الإقرار فقط كما ذهب إليه الكرامية، ولا يدخلون فيه الأعمال. والإسلام يشمل عندهم التصديق، والإقرار، والعمل". وهذا موافق لما تقدم استنباطه من كلام شيخ الإسلام، وأما ما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ من أن قول الجهمية في مسمى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعد من كل قول عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة العقل والشرع واللغة، ما لا يوجد مثله لغيرهم، فالمراد كما هو ظاهر خطؤهم في مسمى الإيمان، حيث جعلوه مجرد المعرفة، والله تعالى أعلم.

(باب العلاقة بين الإسلام والإيمان عند الأشاعرة)

اعتنى شيخ الإسلام بشرح مذهب الأشاعرة في معنى الإسلام إذ نقل كلام

إمامهم الباقلاني في ذلك، ثم أتبعه بما يبين مخالفته النصوص الشرعية.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى:

"قال الذين نصروا مذهب جهم في الإيمان من المتأخرين، كالقاضي أبي بكر، وهذا لفظه: فإن قال قائل: وما الإسلام عندكم؟

قيل له: الإسلام: الانقيادِ، والاستسلام.

فكل طاعة انقاد العبد لها لربه، واستسلم فيها لأمره، فهي إسلام.

والإيمان خصلة من خصال الإسلام، وكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيمانا.

فإن قال: فلم قلتم: إن معنى الإسلام ما وصفتم؟

قيل: لأجل قوله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤]، فنفي عنهم الإيمان، واثبت لهم الإسلام، وإنما أراد بما أثبته: الانقياد، والاستسلام، ومنه: وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ [النساء: ٩٠].وكل من استسلم لشيء فقد أسلم، وإن كان أكثر ما يستعمل ذلك في المستسلم لله، ولنبيه".

وقالوا: "الإسلام هو الاستسلام لله بفعل كل طاعة وقعت موافقة للأمر. والإيمان أعظم خصلة من خصال الإسلام.

واسم الإسلام شامل لكل طاعة انقاد بها العبد لله من إيمان، وتصديق، وفرض، ونفل، غير أنه لا يصح التقريب بفعل ما عدا الإيمان من الطاعات دون تقديم فعل الإيمان. قالوا: والدين مأخوذ من التدين، وهو قريب من الإسلام في المعنى".

وما تقدم يشرح لنا مذهب الأشاعرة في معنى الإسلام، وعلاقته بالإيمان، وحجتهم على ذلك، وملخص ذلك:

أنهم يعرفون الإسلام بأنه: الانقياد والاستسلام، أو هو: الاستسلام لله بفعل كل طاعة وقعت موافقة للأمر.

وترتب على هذا التعريف عندهم:

١ - أن كل طاعة فهي إسلام، ويدخل في ذلك الإيمان، والفرض، والنفل.

٢ - أن الإيمان خصلة من خصال الإسلام، وهو أعظم خصاله.

٣ - أن كل إيمان إسلام، ولا عكس.

٤ - أنه لا تصح أي طاعة إلا لمن جاء بالإيمان.

٥ - أنه لا تصح أي طاعة إلا لمن جاء بالإيمان.

٦ - أن الدين قريب من الإسلام في المعنى. هذه خلاصة رأي الأشاعرة في معنى الإسلام وعلاقته بالإيمان كما قرره الباقلاني ، وقد نقل شيخ الإسلام ذلك كله عنه، ثم أتبعه بما يبين بطلانه، وتناقضه، واللوازم الباطلة المترتبة عليه، ورد ما احتجوا به. ويمكن ترتيب ذلك في الوجوه التالية:

أولًا: أن هذه المقالة باطلة؛ لمخالفتها الكتاب والسنة، فإن ما بينه الله تعالى ورسوله ﷺ هو أن الإسلام داخل في الإيمان، فلا يكون الرجل مؤمنا حتى يكون مسلما، كما أن الإيمان داخل في الإحسان، فلا يكون محسنا حتى يكون مؤمنا.

ثانيًا: أنهم قالوا: الإيمان خصلة من خصال الإسلام، وقالوا: إن الطاعات كلها إسلام.

فمعنى هذا أن الطاعات كلها ليس فيها إيمان إلا التصديق، فيخرج بذلك الشهادتان، والصلاة والزكاة، وغيرها من الطاعات عن الإيمان، وهذا مخالف للنصوص الدالة على أن الإسلام داخل في الإيمان.

ثالثا: قالوا: إن الإيمان خصلة من خصال الإسلام، وقالوا: لا يكون مؤمنا إلا من أتى بالإيمان كله، أي بالتصديق، وإلا فليس بمؤمن.

فوجب عليهم أن يقولوا إنه لا يكون مسلما إلا من أتى بالإسلام كله، لا ببعضه،

كما قالوا ذلك في الإيمان.

رابعًا: قالوا: كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيمانا، وهنا يقال لهم:

إن كان المراد أن كل إيمان هو الإسلام الذي هو أمر الله تعالى به، فهذا يناقض قولهم إن الإيمان خصلة من خصال الإسلام، فجعلوا الإيمان بعض الإسلام ولم يجعلوه إياه.

قيل لهم: فعلى هذا يكون الإسلام متعددا بتعدد الطاعات، وتكون الشهادتان وحدهما إسلاما، والصلاة وحدها إسلاما، والزكاة وحدها إسلاما، وهكذا كل طاعة فهي وحدها إسلاما.

خامسًا: قولهم إن المسلم لا يكون مسلما إلا بفعل كل ما أسموه إسلاما، يلزم منه لوازم باطلة، منها:

١ - أن يكون الفساق ليسوا مسلمين، مع كونهم مؤمنين، فجعلتم المؤمنين الكاملي الإيمان عندكم ليسوا مسلمين، وهذا شر من قول الكرامية.

٢ - أن يكون الفساق من أهل القبلة ليسوا مسلمين، فيكونون كفارا، وهذا شر من قول الخوارج والمعتزلة.

فيكون إخراجكم الفساق من اسم الإسلام - إن أخرجتموهم - أعظم شناعة من إخراجهم من اسم الإيمان، فوقعتم في أعظم ما عبتموه على المعتزلة.

٣ - أن يكون من ترك التطوعات ليس مسلما، إذ كانت التطوعات طاعة لله - إن جعلتم كل طاعة فرضا أو نفلا إسلاما -.

سادسًا: قولهم: إن كل من فعل طاعة سمي مسلما يلزم منه أن يكون من فعل طاعة من الطاعات ولم يتكلم بالشهادتين مسلما، ومن صدق بقلبه ولم يتكلم بلسانه أن يكون مسلما عندكم؛ لأن الإيمان عندكم إسلام، فمن أتى به فقد أتى بالإسلام،

ويكون مسلما عندكم من تكلم بالشهادتين وما أتى بشيء من الأعمال.

سابعًا: قالوا: كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا، ويرد على هذا القول ما يلي:

١ - أنهم قالوا هذا من حيث الإطلاق، وإلا فالتفصيل ما ذكرناه من أن الإيمان خصلة من خصال الإسلام والدين، وليس هو جميع الإسلام والدين.

٢ - أن هذا القول: كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا، يناقض قولهم إن الإسلام هو استسلام لله بفعل كل طاعة وقعت موافقة للأمر، وأن اسم الإسلام شامل لكل طاعة انقاد بها العبد لله من إيمان، وتصديق، وفرض سواه، ونفل، غير أنه لا يصح التقريب بفعل ما عدا الإيمان من الطاعات دون تقديم فعل الإيمان.

ووجه التناقض بين القولين أن المسلم عندهم هو المطيع لله، ولا تصح الطاعة من أحد إلا مع الإيمان، فيمتنع أن يكون أحد فعل شيئا من الإسلام إلا وهو مؤمن، ولو كان ذلك أدنى الطاعات، فيجب أن كون كل مسلم مؤمنا، سواء أريد بالإسلام فعل جميع الطاعات أو فعل واحدة منها، وذلك لا يصح كله إلا مع الإيمان.

٣ - أن قولهم: كل مؤمن مسلم.

يقال: إن كنتم تريدون بالإيمان تصديق القلب فقط، فيلزم أن يكون الرجل مسلما ولو لم يتكلم بالشهادتين، وما أتى بشيء من الأعمال المأمور بها، وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة من دين الإسلام، بل عامة اليهود والنصارى يعلمون أن الرجل لا يكون مسلما حتى يأتي بالشهادتين، أو ما يقوم مقامها.

وأيضا قولهم: كل مؤمن مسلم، لا يردون به أنه أتى بالشهادتين، ولا بشيء من المباني الخمس، بل أتى بما هو طاعة، وتلك طاعة باطنة، وهي التصديق، وليس هذا هو المسلم المعروف في الكتاب والسنة، ولا عند الأئمة الأولين والآخرين.

ثامنًا: احتجاجكم بقوله: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا [الحجرات: ١٤]، قلتم: نفى عنهم الإيمان، وأثبت لهم الإسلام.

فيقال: هذه الآية حجة عليكم؛ لأنه لما أثبت الإسلام مع انتفاء الإيمان دل ذلك على أن الإيمان ليس بجزء من الإسلام، إذ لو كان بعضه لما كانوا مسلمين إن لم يأتوا به.

وإن قلتم: أردنا بقولنا أثبت لهم الإسلام، أي إسلام ما، فإن كل طاعة من الإسلام إسلام عندنا.

لزمكم ما تقدم، من أن يكون صوم يوم إسلاما، وصدقة درهم إسلاما، وأمثال ذلك. وبهذا التحقيق يتبين أن قول الأشاعرة إن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا، قد يظن من لا يعرف حقيقة الأمر أن هذا هو قول السلف الذي دل عليه الكتاب، وبينهما من التباين أعظم مما بين قول السلف وقول المعتزلة في الإيمان والإسلام.

(باب من قال الإيمان يزيد ولا ينقص)

الحديث في هذا الفصل فسيكون إن شاء الله عمن خالف قول أهل السنة والجماعة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فقال: إن الإيمان يزيد ولا ينقص.

وجملة من وقفت على أنه قال بذلك بعد التتبع والنظر في كتب الفرق والمقالات وغيرها، مما تيسر لي الوقوف عليه هم:

١ - طائفة من الأشاعرة.

٢ - رواية عن أبي حنيفة.

٣ - الغسانية.

٤ - النجارية.

٥ - الإباضية.

وتفصيل ذلك كما يلي: أما قول الطائفة من الأشاعرة فقد أشار إليه البغدادي في "أصول الدين" فقال: "وأما من قال: إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها ومنهم من أجازها".

وذكر نحو قوله هذا العيني في (عمدة القاري).

ورجحت زيادة الإيمان... بما تزيد طاعة الإنسان

ونقصه بنقصها وقيل لا... وقيل لا خلف كذا قد نقلا

قال في الشرح: "ويحتمل في أن يكون النفي في كلام المصنف راجعًا إلى أقرب مذكور وهو قوله: "ونقصه بنقصها" فكأنه قال: وقيل لا ينقص فيكون مراده بهذا القيل أن الإيمان يزيد ولا ينقص...".وقال الزبيدي: "وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة أنه يزيد ولا ينقص".

ونقله عن الكشيمري الحنفي في (فيض الباري)، ونقل نحوه الكاندهلوي الحنفي في (تحفة القارئ) وقال: "وروى عن أبي حنيفة ومالك يزيد ولا ينقص".

قلت: سبق أن بينت أن مالكًا لم يقل إن الإيمان يزيد ولا ينقص، وإنما قال: يزيد وتوقف في النقصان، وفرق بين الأمرين.

ثم إن الكشميري والكندهلوي لما ذكرا نسبة هذا القول لأبي حنيفة لم يتكلما بشيء حول عدم صحة هذه النسبة إليه، بل إن الأول منهما أخذ يوجه هذا القول، فكأن هذا إقرار منه بصحة النسبة!

وعلى كل ففي صحة نسبة هذا القول لأبي حنيفة نظر. فقد ذكر البغدادي عن الغسانية، وهم أتباع غسان المرجئ أن من أقوالهم أن الإيمن يزيد ولا ينقص، ثم

قال: "وزعم غسان هذا في كتابه أن قوله في هذا الكتاب كقول أبي حنيفة".ثم خطأه في ذلك: فقال: "وهذا غلط منه عليه، لأن أبا حنيفة قال: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسله وبما جاء من الله تعالى ورسله في الجملة دون التفصيل، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه، وغسان قد قال: بأنه يزيد ولا ينقص".

فالبغدادي يرى أن نسبة هذا القول لأبي حنيفة غلط عليه، وهذا ظاهر لأن المشهور والمعروف عنه نفي الزيادة والنقصان معًا. لذا قال الإسفراييني: "كان يقول أي غسان الإيمان إقرار بالله ومحبة لله تعالى وتعظيم له، وهو يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان على خلاف ما قاله أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: لا يزيد ولا ينقص".

قلت: فلعل الغسانية نسبوا هذا القول لأبي حنيفة ترويجًا لمذهبهم، وإشهارًا له، ولا غرابة في هذا، فإن هذا سجية لأهل البدع وطبيعة لهم ينحلون الأئمة ما لم يقولوه ليروج باطلهم وينتشر وخصوصًا أبا حنيفة، فقد نحل رَحِمَهُ ٱللَّهُ من عقائد الجهمية والمعتزلة والماتريدية وغيرهم شيء كثير لم يقل به وإنما نسبه إليه أهل الباطل باطلًا.

هذا بشكل عام أما قول أبي حنيفة في هذه المسألة بخصوص فهو أشد من قول هؤلاء، وأكثر بعدًا عن الصواب، إذ إن المشهور عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك قريبًا، هو نفي الزيادة والنقصان كليهما وسيأتي الكلام على مذهبه هذا موسعًا في الفصل القادم إن شاء الله، وإنما الذي قصدت بيانه هنا هو عدم صحة نسبة هذا القول - أعني أن الإيمان يزيد ولا ينقص - إليه. وأما الغسانية فالقول بأن الإيمان يزيد ولا ينقص مشتهر عنهم، وقد نسبه إليهم غير واحد ممن كتب في المقالات والفرق.وأما النجارية، فلهم أصول باطلة جانبوا فيها الحق وفارقوه منها: قولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص، وقد حكى ذلك عنهم غير واحد ممن كتب في مقالات الفرق

كالأشعري والأسفرايني والبغدادي وغيرهم.وأما الإباضية، فلم أقف على قولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص في كتب المقالات وإنما ذكر أبو محمد عبدالله بن حميد السالمي من الاباضية في كتابه مشارق أنوار العقول: "الإيمان بالمعنى الشرعي الذي هو أداء الواجبات مطلقًا ليس ينقص نظرًا إلى إيمان كل مؤمن فإنه في ذاته غير متفاوت بالنسبة إلى إيمان غيره".

فقال المعلق على الكتاب وهو من الإباضية المعاصرين: "ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وهذا المذهب إذا تؤمل له أصالته في العقيدة سواء حملنا الإيمان على حقيقته اللغوية أو حقيقته الشرعية.. إلى أن قال: وإذا اعتقد ما لزمه اعتقاده ولم يحضره فرض قولي أو عملي كان مؤمنًا كامل الإيمان، وإذا وجب عليه شيء من الأقوال أو الأفعال وأداه كما وجب عليه ازداد إيمانه وإذا أخل بهذا الواجب أنهدم إيمانه كله".

وكما ترى قد وافق هذا أسلافه الخوارج بقوله: "وإذا أخل بهذا الواجب انهدم إيمانه كله".

فهم يخرجون من أخل بشيء من الأعمال عن الإيمان، لأن الإيمان عندهم كل لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وهذه الشبهة هي التي أفسدت على هؤلاء وعلى غيرهم عقيدتهم في الإيمان، كما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ:"ولهذه الشبهة والله اعلم امتنع من امتنع من أئمة الفقهاء أن يقول بنقصه، كأنه ظن إذا قال ذلك يلزم ذهابه كله بخلاف ما إذا زاد".

قلت: وهذه الشبهة باطلة معلومة الفساد، وسيأتي نقضها في الفصل القادم.

فهذا ما تيسر لي الوقوف عليه ممن قال بهذا القول، ولهؤلاء أدلة يحتجون بها، فيما يلي أسوقها، ثم أتبع ذلك بمناقشتها وبيان بطلانها:

أدلتهم:

١ - بنوا قولهم هذا على تعريفهم للإيمان: فالإيمان عندهم هو التصديق، والتصديق عندهم لا يقبل النقص لأنه إذا قبله صار شكًا، لكنه يقبل الزيادة بناء على أن الشخص يؤمن إجمالًا ثم يزيد تصديقه بالتفاصيل.

وقد تقدم معنا قول البغدادي: "وأما من قال إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه". وقال العيني: "وقال آخرون إنه لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لا يبقى إيمانًا، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى: وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا [الأنفال: ٢] ونحوها من الآيات".

٢ - احتجوا بحديث الإسلام يزيد ولا ينقص: قال الكشميري "وروي عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وكأنه مأخوذ مما روي عند أبي داود في تاب الفرائض عن معاذ بن جبل: "أنه ورث المسلم عن الكافر ولم يورثه من السلم وقال الإسلام يزيد ولا ينقص" قيل في شرحه أي يعلو ولا يعلى".

٣ - واحتجوا بأن المعاصي لا تحبط الطاعات وإذا لم تحبطها فلا نقصان يحلق الإيمان:

قال الحليمي: "ومن ذهب إلى أن الإيمان يزيد ولا ينقص فإنه يقول أصله يتكثر بفروعه، وفروعه تتكثر بعضها، والمعاصي لا تحبط الطاعات، وإذا لم تحبطها فلا نقصان يحلق الإيمان. والدليل على صحة ذلك أن فروع الإيمان متأيدة بأصلها، فما لا يحبط أصلها لا يحبطها، لأن الفروع لا تتميز عن أصلها، فإذا لم يجز وجود الكفر مع الإيمان، لم يجز وجود فروعه مع الإيمان، ولأن طاعات المؤمن إنما كانت فروع الإيمان لوجودها في الإيمان المحرك عليها، كذلك معاصي الكافر فروع للكفر لأن كفره هو المحرك له عليها، وقد علمنا أن الأفعال الحسنة في أنفسها إذا وجدت من

الكافر لم تكن فروع الإيمان، ولأن طاعات المؤمن لما كانت فروع الإيمان كانت إيمانًا، فلو كانت سيئاته فروع الكفر فلتكن كفرًا".

فهذا ما وقفت عليه من أدلة لهؤلاء، ولهم شبه أخرى يوافقون فيها من قال إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فيأتي ذكرها ونقضها هناك.

والرد على هذه الأدلة من وجهين مجمل ومفصل:

أما المجمل:

١ - فيقال: إن زيادة الإيمان ثابتة في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، وهم يقولون بها، فإذا ثبتت الزيادة، فالنقصان ثابت باللزوم، لأن الزيادة تستلزم النقص، ولأن قبول الشيء للزيادة يستدعي قبوله للنقص، ولأن الزيادة لا تكون إلا عن نقص، وسبق أن نقلت عن أهل العلم الإمام أحمد وابن حزم وابن بطال والبيهقي وابن حجر وغيرهم ما يؤيد هذا، فأغنى عن إعادته هنا.

فالزيادة إن كانت ثابتة من نص القرآن منطوقًا فهي ثابتة من نصه مفهومًا، بل إن بعض أهل العلم يرى أنها ثابتة من نصه منطوقًا. ولهذا لما قال الكشميري "وليعلم أن القرآن لا يدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان، أما على نقصانه فلا، إلا أن يؤخذ عنه بالزوم، ويقال إن الإيمان إذا ثبتت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضًا".

تعقبه الشيخ ابن عبدالحق النورفوري بقوله: "إن دلالة اللفظ على ما وضع له، أو جزئه، أو لازمه المتأخر عبارة إن سبق له، وإلا فإشارة، وعلى لازمه المتقدم اقتضاء، ولا ريب أن هذه الثلاث من المنطوق.

قال في إرشاد الفحول في الباب الثامن من المقصد الرابع منه: "والحاصل أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحًا، وتارة من جهته تلويحًا، فالأول المنطوق، والثاني المفهوم، والمنطوق ينقسم إلى

قسمين:

الأول: ما لا يحتمل التأويل، وهو النص.

والثاني: ما يحتمله، وهو الظاهر. والأول أيضًا ينقسم إلى قسمين، صريح إن دلل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، وغير صريح إن دل عليه بالالتزام، وغير الصريح ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، فدلالة الاقتضاء هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود التكلم... إلخ؟".والاستثناء في قوله - أي الكشميري -: "أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه باللزوم" متصل، فظهر أن القرآن يدل على النقصان بمنطوقه، كما يدل على الزيادة بمنطوقه، إلا أن دلالته على الزيادة من قبيل العبارة، وعلى النقصان من باب الاقتضاء أو الإشارة، فالحق أن الإيمان إذا ثبت فيه الزيادة ثبت فيه النقصان البتة لا كمال قال: أمكن فيه النقصان".قلت: وهذا تعقب محرر جدًا، ووجه آخر في الرد وهو ما جاء عن ابن عيينة رحمه الله تعالى قال: "نطق القرآن بزيادة الإيمان ونقصانه، قوله تعالى: زَادَتْهُمْ إِيمَانًا فهذه زيادة الإيمان، وقوله تعالى: فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ [التوبة: ١٢٥] فهذا نقصان الإيمان".

والمقصود أن القرآن الكريم كما أنه دل على زيادة الإيمان فهو يدل على نقصه، ومن أخذ بدلالته على الزيادة وترك دلالته على النقص فقد عطل القرآن عن دلالاته، وتناقض فيما يأتي ويذر. قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بعد أن ذكر جملة من الآيات المصرحة بزيادة الإيمان: "وهذه الآيات المذكورة نصوص صريحة في أن الإيمان يزيد مفهوم منها أن ينقصه أيضًا، كما استدل بها البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك، وهي تدل عليه دلالة صريحة لاشك فيها، فلا وجه معها للاختلاف في زيادة الإيمان ونقصه كما ترى، والعلم عند الله".٢ - ويقال أيضًا إن النقص مصرح به في السنة، كما

في الحديث الصحيح الثابت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال للنساء ((ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن)).فهذا الحديث نص في نقصان الإيمان، فالحديث حجة قاصمة لظهر كل من قال إنه لا ينقص وشجًا في حلقه إلا أن يدع قوله، قال ابن حزم: "وقد جاء النص بذكر النقص، وهو قول رسول الله ﷺ المشهور المنقول نقول الكواف أنه قال للنساء: ((ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم منكن)) ".وأيضًا: ثبت عنه ﷺ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: ((من رأي منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)).

فقوله ﷺ: ((وذلك أضعف الإيمان)) صريح أن الإيمان يضعف نقصان بلا ريب؛ ولذا احتج به أهل العلم على زيادة الإيمان ونقصانه كما سبق بيانه.

قلت: فلا مجال بعد قوله ﷺ لعقل ولا رأي إلا القبول والتسليم، لمن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فهو ﷺ يخبر بصريح العبارة أن الإيمان يضعف وينقص، فلا يجوز لمن كان يؤمن به أن يقول لا ينقص، معارضًا برأيه قول رسول الله الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ.

٣ - وأيضًا يقال: إن القول بزيادة الإيمان ونقصانه هو قول أهل السنة والجماعة الصحابة وتابعيهم بإحسان، وقد نقلت فيما سبق عن غير واحد منهم التصريح بأن الإيمان يزيد وينقص، فمن الصحابة عن عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن رواحة وأبي الدرداء وأبي هريرة وجندب بن عبدالله البجلي وعمير بن حبيب الخطمي وغيرهم رضي الله عن الصحابة أجمعين، ومن السلف عمومًا عن علقمة بن قيس وعمر بن عبدالعزيز ومجاهد بن جبر والأوزاعي والثوري وحماد بن زيد ومالك وابن المبارك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم خلق كثير لا

يحصون، وهذا هو الثابت عنهم لا قول لهم غيره، وهذا هو السبيل الذي يعضده الدليل من الكتاب والسنة، والله يقول: وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى.... [النساء: ١١٥].وكان شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: "من فارق الدليل ضل السبيل، ولا دليل إلا بما جاء به الرسول".

بل لقد جاء عن بعض السلف عد هذا القول من أقوال المرجئة المذمومة، كما جاء عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه سئل عمن قال الإيمان قول بلا عمل وهو يزيد ولا ينقص قال هذا قول المرجئة.

وسئل ما المرجئة؟ قال الذين يقولون الإيمان قول، قيل: فالذي يقول الإيمان يزيد ولا ينقص! قال ما أدري ما هذا. قلت: أي أنه قول منكر لم يعهد عن أحد من علماء السنة. وهذان الأثران عن الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ رواهما عنه الخلال في السنة في باب الرد على المرجئة قولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص.

فعلم من جميع ما تقدم أن القول بأن الإيمان يزيد ولا ينقص قول محدث لا دليل عليه من الكتاب والسنة ولم يقل به أحد من سلف هذه الأمة، فمن قال به وترك قول أهل السنة ولم يقل به أحد من سلف هذه الأمة، فمن قال به وترك قول أهل السنة فقد فارق السبيل وترك الجادة التي عليها أئمة الهدى ومصابيح الدجي الذين هم أعلم وأحكم بمسائل العلم والدين. ويحسن أن أنقل هنا ما نقله شيخ الإسلام عن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في سياق آخر قال: "وما أحسن ما قاله الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رسالته "هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا"".

فإن كانوا بهذه المثابة والمنزلة وهم كذلك، وقد اتفقوا على أن الإيمان يزيد وينقص، ومستندهم في ذلك الكتاب والسنة، فلا يجوز لأحد أن يعدل عن قولهم

لشبه عقلية وخيالات وهمية، ما هي إلا كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ [النور: ٣٩] هذا على سبيل الإجمال.

أما التفصيل، فهو في نقد حججهم السالفة الذكر، ونقضها شبهة شبهة.

أولًا - قولهم: إن الإيمان لا ينقص:

لأنه هو التصديق، والتصديق إذا نقص صار شكًا، لكنه يزيد.

قلت: وهذا قول باطل مناقض للحق والواقع، أما الحق: فقد بينت في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه أن الحق الذي لا ريب فيه في التصديق أنه يزيد وينقص ويقوى ويضعف، ولا يلزم من ضعفه أن يكون شكًا أو كفرًا حاشا وكلا، بل يضعف تصديق الشخص عن درجة اليقين الكامل إلى درجة أضعف دون أن يكون ذاهب التصديق كلية، أو مرتابًا في الأمر شركًا فيه.

وإبراهيم الخليل عليه السلام لما قال: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى [البقرة: ٢٦٠] وأراه الله، زاد تصديقه وإيمانه، وبلغ درجة الإطمئنان ولم يكن شاكًا قبل ذلك حاشاه عليه السلام فلا تلازم بين شك والنقص، فقد يوجد أحدهما دون أن يلزم من ذلك وجود الآخر،.....

وأما مناقضته للواقع: فإن الواقع يشهد لبطلان ذلك، فإن من الناس من يكون تصديقه قويًا معتمدًا على الحجج والبراهين، بالغًا أعلى درجات اليقين، لا تزعزعه الشبهات ولا تصرفه، ومنهم من يكون تصديقه ضعيفًا بحيث تزعزعه الشبه وتصرفه، فإن سلم منها بقيي على تصديقه الضعيف ولا يعد شاكًا، فشتان بين هذا وذاك.

ثم إن هذا أمر يحسه كل أحد من نفسه، فإن المرء أحيانًا يكون تصديقه، قويًا، وأحيانًا يكون ضعيفًا، وهو في كلا الحالين مصدق، وما ذاك إلا لأن التصديق يقبل

التفاضل والزيادة والنقصان في الشخص الواحد، وكذلك يتفاضل من شخص لآخر، فمن كان تصديقه أكمل فهو أفضل من الآخر الذي تصديقه أنقص، والمقصود أن التصديق كما أنه يزيد فهو ينقص بلا ريب.

أقول ما تقدم جدلًا على فرض أن الإيمان هو التصديق، أما الإيمان فهو وراء ذلك، بل هو التصديق والقول والعمل كما هو مقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة، فالإيمان ينقص بنقص العمل وبفعل المعاصي وبغير ذلك، ولا يلزم من نقصه في ذلك أن يكون شكًا أو كفرًان بل بحسب المعصية فإن كانت المعصية المرتكبة كفرًا كفر، وإن كانت كبيرة نقص كمال إيمانه الواجب، وإن كان مستحبًا تركها نقص كمال إيمانه المستحب، فلا يلزم من ارتكاب المعصية كفر المرتكب، إلا على مذهب الخوارج.

ثم يقال لهؤلاء إن كان التصديق على قولكم يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أخبرونا عن حاله قبل حصول الزيادة أكان ناقصًا أو كاملًا؟

فإن كان كاملًا فما وجه الزيادة فيه وهو كامل، وإن كان ناقصًا وهو كذلك خصمتم، وبهذا يظهر تناقضهم، وتهافت قولهم، وبالله التوفيق.

ثانيًا - أما إحتجاجهم بحديث الإسلام يزيد ولا ينقص:

فمنتقض من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف لا يحتج به، فقد أخرجه أبو داود وأحمد والطيالسي والحاكم في المستدرك والبيهقي في السنن ، والجورقاني في الأباطيل كلهم من طريق عمرو بن حكيم عن عبدالله بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن أبي الأسود الدؤلي عن معاذ بن جبل أنه أتي في ميراث يهودي وارثه مسلم، فقال سمعت النبي ﷺ يقول: ((الإسلام يزيد ولا ينقص)) فورثه منهم.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

قال الألباني حفظه الله: "لكنه معلول بالانقطاع، فقد أخرجه أبو داود من طريق عبدالوارث عن عمرو بن أبي حكيم الواسطي: ثنا عبدالله بن بريدة أن أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر: يهودي ومسلم، فورث المسلم منهما وقال: حدثني أبو الأسود أن رجلًا حدثه أن معاذًا حدثه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: فذكره، فورث المسلم.

فهذا يدل على أنا أبا الأسود لم يسمعه من معاذ، بينهما رجل لم يسم، فهو مجهول، فهو علة الحديث، وبه أعله البيهقي، فقال بعد أن ساقه من طريق أبي داود: "وهذا رجل مجهول، فهو منقطع"، وقال الحافظ في الفتح ١٢/ ٤٣ بعد ما ذكر تصحيح الحاكم له: "وتعقب بالانقطاع بين الأسود ومعاذ، لكن سماعه منه ممكن، وزعم الجورقاني أنه باطل، وهي مجازفة". قلت: الذي يبدو لي أن حكم الجورقاني عليه بأنه باطل، إنما هو باعتبار ما فيه من توريث المسلم من اليهودي الكافر، فإن الأحاديث الصحيحة على خلاف ذلك كقوله ﷺ: ((لا يتوارث أهل ملتين شتى))، وهو مخرج مع غيره مما في معناه في كتابي إرواء الغليل" اهـ. والحديث أعله المناوي بالانقطاع. وأخرجه الجورقاني في الأباطيل من طريق أخرى عن محمد بن المهاجر البغدادي قال حدثنا يزيد بن هارون قال حدثنا حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن عمرو بن كردي عن يحيي بن يعمر عن معاذ بن جبل: فذكره.

قال الجورقاني: هذا باطل. وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ، واتهم بوضعه محمد بن المهاجر، وقال: قال ابن حبان: كان يضع الحديث، وقد رواه فغير إسناده ولفظه. ونازعه في ذلك السيوطي في اللآلئ ، وذكر طريقه المتقدمة وطريقًا أخرى وليس فيهما محمد بن المهاجر. وعلى كل فالحديث ضعيف لا يحتج به.

الوجه الثاني:

وعلى فرض صحته، فإن الحديث معناه على غير ما فهمه هؤلاء من أنه يدل على أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وإنما هو في باب آخر غير هذا، كما هو واضح من بيان أهل العلم للحديث. فقد قيل في معناه: "أي: أن حكم الإسلام يغلب ومن تغليبه أن يحكم للولد بالإسلام بإسلام أحد أبويه" قاله عبدالوارث بن سعيد. وقال البيهقي: "وإن صح الخبر فتأويله غير ما ذهب إليه - يعني: معاذ في توريثه للمسلم من الكافر محتجًا لذلك بهذا الحديث - إنما أراد أن الإسلام في زيادة ولا ينقص بالردة". وقيل: "أي: يزيد بما يفتح من البلاد، ولا ينقص بما غلب عليه الكفرة منها".

أما ما فهمه معاذ رضي الله عنه من الحديث على فرض صحته من أنه يدل على أن المسلم يرث من الكافر من غير عكس فهو معارض بالأحاديث الصحيحة الثابتة في أنه لا يتوارث أهل ملتين فلا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر. ففي الصحيحين من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما أن رسول الله قال: ((لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم)).

وما ذهب إليه بعض أهل العلم: أنا نرث أهل الكتاب ولايرثونا، ما يحل النكاح فيهم ولا يحل لهم، وبه قال مسروق وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي وإسحاق.

فمردود بأنه قياس في معارضة النص وهو صريح في المراد ولا قياس مع وجوده، بهذا أجاب الجمهور. وعلى كل فالحديث ليس نصًا في المراد بل هو محمول على أنه يفضل غيره من الأديان، ولا تعلق له بالإرث.

فالحديث لا يدل على توريث المسلم من الكافر، ولا يدل على أن الإيمان يزيد ولا ينقص على المعنى الذي فهمه هؤلاء، بل المراد به أن الإسلام له الغلبة دائمًا وأنه يعلو ولا يعلى. وهذه اللفظة "الإسلام يعلو ولا يعلى" ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما بين

ذلك الألباني في الإرواء فقد استوفى طرق الحديث ثم قال: "وجملة القول أن الحديث حسن مرفوعًا بمجموع طريقي عائذ ومعاذ، وصحيح موقوفًا، والله أعلم".

قلت: فعلى هذا المعنى يحمل حديث معاذ إن صح، والله اعلم.

وبهذا ينتقض احتجاجهم به، ولله الحمد.

ثالثا: احتجاجهم بأن المعاصي لا تحبط الطاعات وإذا لم تحبطها فلا نقصان يلحق الإيمان... إلخ.

وقولهم هذا باطل، فهو في جملته يعارض الحق الثابت في الكتاب والسنة في الإيمان وأنه يقبل النقصان كما يقبل الزيادة، ومفاد هذه التعليلات إبطال ذلك وتقرير أن الإيمان يقبل الزيادة فقط دون النقصان.

وهذا تحكم في نصوص الشرع، وإدلاء بالعقل في مقابل النص!

فهل تكفي مثل هذه التعليلات العقلية حجة في أمر يناقض الكتاب والسنة ويخالفهما؟؟

ثم إن قولهم هذا متضمن في ثناياه أمورًا باطلة عدة منها:

قولهم: "المعاصي لا تحبط الطاعات" فهذا القول هكذا ليس على إطلاقه فإن من المعاصي الشرك الأكبر وهو يحبط الطاعات بيقين، والمعصية إذا أطلقت تشمل الكفر وغيره، والله لم يجعل شيئًا يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، فكان ينبغي أن يستثنى الشرك الأكبر من هذا الإطلاق.

ثم أمر آخر وهو أن هناك من المعاصي ما هو دون الشرك إلا أنه يبطل بعض الطاعات كالذي يتبع صدقاته بالمن والأذى كما في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ... [البقرة: ٢٦٤].قال ابن كثير: "فأخبر أن الصدقة تبطل بما يتبعها من المن

والأذى كما تبطل صدقه من راءى بها الناس فأظهر لهم أنه يريد وجه الله...".

فالصدقة طاعة والمن والأذى معصية، والذي يتبع صدقاته بالمن والأذى تبطل طاعته، فالمعصية إذن قد تبطل بعض الطاعات، ولهذا فإن قولهم المتقدم ليس على إطلاقه وتحريره أن قال: "المعاصي التي دون الشرك لا تحبط جميع الطاعات" فإذا تبين لك فساد مقدمتهم علمت فساد نتيجتها.

وكذلك قولهم: "إذا لم تحبطها لا نقصان يلحق الإيمان".

قلت: فهذه نتيجة باطلة مبنية على مقدمة فاسدة، ثم إنه لا تلازم بين الأمرين فإن المعاصي وإن لم تحبط الطاعات فقد تؤثر على الإيمان بالنقص كما هو معلوم.

وعلى كل فنقصان الإيمان ثابت شرعًا واقع عرفًا ولا سبل إلى رده بمثل هذه التخرصات والشبه التي لا تغني من الحق شيئًا.

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند مرجئة الفقهاء)

لم تختلف كلمة المرجئة، فقهائهم ومتكلميهم، في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "ووافقهم - يعني الخوارج والمعتزلة - المرجئة والجهمية على أن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه، وأنه لا يتبعض، ولا يتفاضل، فلا يزيد ولا ينقص، وقالوا إن إيمان الفساق كإيمان الأنبياء والمؤمنين". ويقول أيضا: "لكن بعض الناس قال: إن إيمان الخلق مستو، فلا يتفاضل إيمان أبو بكر وعمر وإيمان الفساق؛ بناء على أن التصديق بالقلب واللسان، أو بالقلب، وذلك لا يتفاضل".

وعن فقهاء المرجئة خاصة يقول رحمه الله تعالى:"وأنكر حماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه، تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه، والاستثناء فيه، وهؤلاء من مرجئة

الفقهاء".

وهذا المذهب لمرجئة الفقهاء في زيادة الإيمان ونقصانه دل عليه أيضا أثر معقل العبسي، وقد تقدم بعضه، ومما جاء فيه قول معقل لعطاء:

"فقلت: إنهم يقولون: ليس في الإيمان زيادة. فقال - أي عطاء -: أوليس قد قال الله فيما أنزل: لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ [الفتح: ٤]، فما هذا الإيمان الذي زادهم؟".

ونقل شيخ الإسلام ما أورده الإمام أحمد عليهم في إنكارهم زيادة الإيمان، حيث يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

"قال الإمام أحمد: فإن زعموا أنهم لا يقبلون زيادة الإيمان من أجل أنهم لا يدرون ما زيادته، وأنها غير محدودة.

فما يقولون في أنبياء الله، وكتبه، ورسله؟ هل يقرون بهم في الجملة؟ ويزعمون أنه من الإيمان؟

فإذا قالوا: نعم.

قيل لهم: هل تجدونهم، وتعرفون عددهم؟ أليس إنما يصيرون في ذلك إلى الإقرار بهم في الجملة، ثم يكفون عن عددهم؟ فكذلك زيادة الإيمان. وبين أحمد أن كونهم لم يعرفوا منتهى زيادته - يعني الإيمان - لا يمنعهم من الإقرار بها في الجملة، كما أنهم يؤمنون بالأنبياء والكتب، وهم لا يعرفون عدد الكتب والرسل".

ثم إن فقهاء المرجئة انفردوا عن المرجئة في هذه المسألة بإثبات الزيادة في الإيمان حال نزول الآيات، فلما اكتمل الدين لم تعد هناك زيادة. يقول شيخ الإسلام عنهم: "قالوا: نحن نسلم أن الإيمان يزيد، بمعنى أنه كلما أنزل الله آية وجب التصديق بها، فانضم هذا التصديق إلى التصديق الذي قبله، لكن بعد كمال ما أنزل الله

ما بقي الإيمان يتفاضل عندهم، بل إيمان الناس كلهم سواء، إيمان السابقين الأولين كأبي بكر وعمر، وإيمان أفجر الناس كالحجاج وأبي مسلم الخراساني وغيرهما". وهذا الذي فهمه فقهاء المرجئة مردود بأن الصحابة رضوان الله عليهم قد أثبتوا زيادة الإيمان ونقصانه بعد موت النبي ﷺ ونزول القرآن كله، فأثبتوا الزيادة بعد كمال الدين. وكمال الدين في قوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ [المائدة: ٣] لا يعني أن الإيمان لا يتفاضل، بل المراد بالإكمال هنا كما قال شيخ الإسلام: "أي في التشريع بالأمر والنهي، ليس المراد أن كل واحد من الأمة وجب عليه ما يجب على سائر الأمة، وأنه فعل ذلك، بل في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه وصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين، وجعل نقصان عقلها أن شهادة امرأتين شهادة رجل واحد، ونقصان دينها إذا حاضت لا تصوم ولا تصلي، وهذا النقصان ليس هو نقصا مما أمرت به، فلا تعاقب على هذا النقصان، لكن من أمر بالصلاة والصوم ففعله كان دينه كاملا بالنسبة إلى هذه الناقصة الدين".

وبعد هذا، فإن منشأ الغلط في هذه المسألة كما مر في أول كلام شيخ الإسلام عائد إلى أصلهم البدعي المشهور أن الإيمان شيء واحد، لا يتبعض، بل إذا ذهب بعضه ذهب كله، فلما جعلوا الإيمان شيئا واحدا جعلوا الناس فيه متساوين من حيث ما يجب عليهم، ومن حيث ما يقع منهن، فلا يمكن أن يأتي أحد بإيمان لا يأت به الآخر، فالإيمان في حق الجميع واحد، وكل من آمن فقد أتى به. وقالوا إن هذا مثل ما لو تلفظ الفاسق بالشهادتين، أو قرأ فاتحة الكتاب، كان لفظه كلفظ غيره من الناس.

يقول شيخ الإسلام: "وأصل هؤلاء - يعني المرجئة - أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل، بل هو شيء واحد يستوي فيه جميع العباد فيما أوجبه الرب من الإيمان، وفيما يفعله العبد من الأعمال.

فغلطوا في هذا وهذا، ثم تفرقوا كما تقدم، وصار المرجئة على ثلاثة أقوال:

فعلماؤهم وأئمتهم أحسنهم قولا، وهو أن قالوا: الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان. وقالت الجهمية: هو تصديق القلب فقط، وقالت الكرامية: هو القول فقط".ويقول: "ولهذا كانت المرجئة تنفر من لفظ النقص أعظم من نفورها من لفظ الزيادة؛ لأنه إذا نقص لزم ذهابه كله عندهم".فبناء على هذا الأصل منع المرجئة زيادة الإيمان ونقصانه، وفسروا الزيادة والنقصان بأن المراد زيادة الأعمال الظاهرة ونقصانها، وهي عندهم ليست من الإيمان، فتكون زيادة الإيمان ونقصانه عندهم زيادة ثمراته ونتائجه.

وأما عند أهل السنة، فإن الزيادة والنقصان تدخل فيما يؤمر به المكلف من أمر ونهى، وفيما يقع منه من قول وعمل، ظاهر وباطن.

يقول شيخ الإسلام بعد حكاية قول الجهمية والمرجئة الفقهاء في مسمى الإيمان:

"وأنكر كل هذه الطوائف أنه ينقض، والصحابة قد ثبت عنهم أن الإيمان يزيد وينقص، وهو قول أئمة السنة،... ،

وذلك أن أصل أهل السنة أن الإيمان يتفاضل مع وجهين: من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد".

ثم شرع رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح التفاضل في هاتين الجهتين على النحو التالي:

الجهة الأولى: وقوع التفاضل من جهة أمر الرب.

يقول شيخ الإسلام شارحا التفاضل في هذا الوجه:

"فإنه ليس الإيمان الذي أمر به شخص من المؤمنين هو الإيمان الذي أمر به كل شخص.

فإن المسلمين في أول الأمر كانوا مأمورين بمقدار من الإيمان، ثم بعد ذلك أمروا بغير ذلك وأمروا بترك ما كانوا مأمورين به، كالقبلة، فكان من الإيمان في الأمر الأول الإيمان بوجوب استقبال بيت المقدس، ثم صار من الإيمان تحريم استقباله ووجوب استقبال الكعبة، فقد تنوع الإيمان في الشريعة الواحدة.

وأيضا من وجب عليه الحج والزكاة أو الجهاد يجب عليه من الإيمان أن يعلم ما أمر به ويؤمن بأن الله أوجب عليه ما لا يجب على غيره مجملا، وهذا يجب عليه فيه الإيمان المفصل.

وكذلك الرجل أول ما يسلم إنما يجب عليه الإقرار المجمل، ثم إذا جاء وقت الصلاة وجب عليه أن يؤمن بوجوبها ويؤديها.

فلم يتساوى الناس فيما أمروا به من الإيمان، وهذا من أصول غلط المرجئة، فإنهم ظنوا أنه شيء واحد، وأنه يستوي فيه جميع المكلفين، فقالوا:

إيمان الملائكة والأنبياء وأفسق الناس سواء، كما أنه تلفظ الفاسق بالشهادتين أو قرأ فاتحة الكتاب كان لفظه كلفظ غيره من الناس.

فيقال لهم: قد تبين أن الإيمان الذي أوجبه الله على عباده يتنوع ويتفاضل، ويتباينون فيه تباينا عظيما.

فيجب على الملائكة من الإيمان ما لا يجب على البشر، ويجب على الأنبياء من الإيمان ما لا يجب على غيرهم، ويجب على العلماء ما لا يجب على غيرهم، ويجب على الأمراء ما لا يجب على غيرهم.

وليس المراد أنه يجب عليهم من العمل فقط، بل ومن التصديق، والإقرار، فإن الناس وإن كان عليهم الإقرار المجمل بكل ما جاء به الرسول، فأكثرهم لا يعرفون تفصيل كل ما أخبر به وما لم يعلموه كيف يؤمرون بالإقرار به مفصلا، وما لم يؤمر به

العبد من الأعمال لا يجب عليه معرفته ومعرفة الأمر به.

فمن أمر بحج وجب عليه معرفة ما أمر به من أعمال الحج والإيمان بها، فيجب عليه من الإيمان والعمل ما لا يجب على غيره، وكذلك من أمر بالزكاة يجب عليه معرفة ما أمر به من الزكاة، ومن الإيمان بذلك والعمل به ما لا يجب على غيره، فجيب عليه من العلم والإيمان والعمل ما لا يجب على غيره إذا جعل العلم والعمل ليسا من الإيمان، وإن جعل جميع ذلك داخلا على غيره"، ثم قال:"وبالجملة فلا يمكن المنازعة أن الإيمان الذي أوجبه الله يتباين فيه أحوال الناس، ويتفاضلون في إيمانهم ودينهم بحسب ذلك، ولهذا قال النبي ﷺ في النساء: ((ناقصات عقل، ودين)) ، وقال في نقصان عقلها ودينها: ((أنها إذا حاضت لا تصوم، ولا تصلي))"، ثم ختم هذا الوجه بقوله:"فهذا يبين تفاضل الإيمان في نفس الأمر به، وفي نفس الأخبار التي يجب التصديق بها".

ويقول رَحِمَهُ اللهُ: "وهؤلاء - يعني المرجئة - غلطوا من وجوه:

أحدها: ظنهم أن الإيمان الذي فرضه الله على العباد متماثل في حق العباد، وأن الإيمان الذي يجب على شخص يجب مثله على كل شخص.

وليس الأمر كذلك، فإن أتباع الأنبياء المتقدمين أوجب الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبه على أمه محمد، وأوجب على أمة محمد من الأيمان ما لم يوجبه على غيرهم.

والإيمان الذي كان يجب قبل نزول جميع القرآن ليس هو مثل الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن.

والإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر به الرسول مفصلا ليس مثل الإيمان الذي يجب على من عرف ما أخبر مجملا، فإنه لابد من تصديق الرسول في كل ما

أخبر، لكن من صدق الرسول أو مات عقب ذلك لم يجب عليه من الإيمان غير ذلك، وأما من بلغه القرآن والأحاديث، وما فيهما من الأخبار والأوامر المفصلة، فيجب عليه من التصديق المفصل بخبر خبر وأمر أمر، ما لا يجب على من لم يجب عليه إلا الإيمان المجمل لموته قبل أن يبلغه شيء آخر.

وأيضا لو قدر أنه عاش فلا يجب على كل واحد من العامة أن يعرف كل ما أمر به الرسول، وكل ما نهى عنه، وكل ما أخبر به، بل إنما عليه أن يعرف ما يجب عليه هو وما يحرم عليه، فمن لا مال له لا يجب عليه أن يعرف أمره المفصل في الزكاة، ومن لا استطاعة له على الحج ليس عليه أن يعرف أمره المفصل في الحج، ومن لم يتزوج ليس عليه أن يعرف ما وجب للزوجة. فصار ما يجب من الإيمان تصديقا وعملا على أشخاص ما لا يجب على آخرين".

وحاصل هذا الوجه أن تفاضل الناس فيما أمروا به يتنوع بحسب الأحوال التالية:

الأول: أن الإيمان الواجب على أتباع الأنبياء المتقدمين، ليس كالواجب على أمة محمد ﷺ.

الثاني: الإيمان الواجب قبل نزول القرآن، ليس كالإيمان الواجب بعد نزوله.

الثالث: الإيمان الواجب على من عرف الدين مفصلا، ليس كالإيمان الواجب على من عرفه مجملا.

الرابع: الإيمان الواجب على الملائكة، ليس كالإيمان الواجب على غيرهم، وما يجب على العلماء ليس كالذي يجب على غيرهم، وكذلك الأمراء، وكذا من وجبت عليه بعض الواجبات يلزمه معرفة أحكامها.

الجهة الثانية: وقوع التفاضل من جهة فعل العبد. وكلام شيخ الإسلام في تقرير التفاضل في هذه الجهة كثير، حيث ذكر أن التفاضل في الإيمان من هذه الجهة يكون

من وجوه متعددة، ذكر منها ثمانية وجوه ، وهذا تلخيص لها:

الوجه الأول: زيادة الأعمال الظاهرة ونقصانها. فإن الناس يتفاضلون فيها، وتزيد وتنقص، وهذا مما اتفق الناس على دخول الزيادة فيه والنقصان، لكن نزاعهم في دخول ذلك في مسمى الإيمان.

الوجه الثاني: زيادة أعمال القلوب ونقصها. فأعمال القلوب مثل محبة الله ورسوله ﷺ، وخشية الله تعالى، وخوفه، ورجائه، وإخلاص الدين له، والتصديق بأخباره، والإنابة إليه، والتوكل عليه، وسلامة القلوب من الرياء، والكبر، والعجب، ونحو ذلك، والرحمة للخلق، والنصح لهم، ونحو ذلك من الأخلاق الإيمانية، كلها من الإيمان وهي مما يتباين الناس فيه، ويتفاضلون تفاضلا عظيما.ويقوى كذلك كلما ازداد العبد تدبر للقرآن، وفهما ومعرفة بأسماء الله وصفاته وعظمته، وتفقره إليه في عبادته، واشتغالا به، بحيث يجد اضطراره إلى أن يكون تعالى معبوده ومستغاثه أعظم من اضطراره إلى الأكل والشرب.وقد جاء في الصحيحين عن النبي ص أنه قال: ((ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوهله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار)).

وقال تعالى: قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ إلى قوله: َحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ [التوبة: ٢٤].وقال رسول الله ﷺ: ((والله إني لأخشاكم لله)) ، وقال: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده. ووالده، والناس أجمعين)) ، وقال له عمر ((يا رسول الله لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي، قال: لا يا عمر، حتى أكون أحب إليك من نفسك، قال: فلأنت أحب إلى من نفسي، قال: الآن يا عمر)).

وهذه الأحاديث ونحوها في الصحاح، وفيها بيان تفاضل الحب والخشية، وقد قال تعالى: وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ [البقرة: ١٦٥].

وهذا أمر يجده الإنسان في نفسه، فإنه قد يكون الشيء الواحد يحبه تارة أكثر مما يحبه تارة، ويخافه تارة أكثر مما يخافه تارة.

ولهذا كان أهل المعرفة من أعظم الناس قولا بدخول الزيادة والنقصان فيه؛ لما يجدون من ذلك في أنفسهم. ومن هذا قوله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ [آل عمران: ١٧٣]، وإنما زادهم طمأنينة وسكونا، وقال ﷺ: ((أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقا)).

الوجه الثالث: أن نفس التصديق والعلم الذي في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل.

فليس تصديق من صدق الرسول مجملا من غير معرفة منه بتفاصيل أخباره، كمن عرف ما أخبر به عن الله وأسمائه وصفاته، والجنة والنار، والأمم، وصدقه في ذلك كله. وليس من التزم طاعته مجملا ومات قبل أن يعرف تفصيل ما أمره به، كمن عاش حتى عرف ذلك مفصلا وأطاعه فيه.الوجه الرابع: أن نفس العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت، كما يتفاضل سائر صفات الحي، من القدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، بل سائر الأعراض من الحركة، والسواد، والبياض، ونحو ذلك، وعامة الصفات التي يتصف بها الموصوفون تقبل التفاضل.فالعلم والتصديق يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت وأبعد عن الشك، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه.

وما من صفة من صفات الحي وأنواع إدراكاته وحركاته، بل وغير صفات الحي إلا وهي تقبل التفاضل والتفاوت إلى ما لا يحصره البشر. والإنسان يجد في نفسه أن

علمه بمعلومه يتفاضل حاله فيه كما يتفاضل حاله في سمعه لمسموعه، ورؤيته لمرئيه، وقدرته على مقدوره، وحبه لمحبوبه، وبغضه لبغيضه، ورضاه بمرضيه، وسخطه لمسخوطه، وإرادته لمراده، وكراهيته لمكروهه، ومن أنكر التفاضل في هذه الحقائق كان مسفسطا. وأيضا فإن التصديق المستلزم عمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله، فالعلم الذي يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذي لا يعمل به، وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق، ورسوله حق، والجنة حق، والنار حق، وهذا علمه أوجب له محبة الله وخشيته، والرغبة في الجنة والهرب من النار، والآخر علمه لم يوجب له ذلك، فعلم الأول أكمل. والمعرفة نفسها تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام الحضور، ومع الغفلة، فليست المفصلة المستحضرة الثابتة التي يثبت الله صاحبها بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة، كالمجملة التي غفل عنها، وإذا حصل ما يريبه فيها ذكرها في قلبه ثم رغب إلى الله في كشف الريب.

الوجه الخامس: أن التفاضل يحصل من هذه الأمور من جهة الأسباب المقتضية لها.

فمن كان مستند تصديقه ومحبته أدلة توجب اليقين، وتبين فساد الشبهة العارضة، لم يكن بمنزلة من كان تصديقه لأسباب دون ذلك، بل من حصل له علوم ضرورية لا يمكنه دفعها عن نفسه لم يكن بمنزلة منن تعارضه الشبه ويريد إزالتها بالنظر والبحث. ولا يستريب عاقل أن العلم بكثرة الأدلة وقوتها، وبفساد الشبه المعارضة لذلك، وبيان بطلان حجة المحتج عليها، ليس كالعلم الذي هو حاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشبه المعارضة له، فإن الشيء كلما قويت أسبابه وتعددت، وانقطعت موانعه واضمحلت كان أوجب لكماله وقوته وتمامه.

الوجه السادس: أن التفاضل يحصل في هذه الأمور من جهة دوام ذلك وثباته،

وذكره واستحضاره، كما يحصل النقص من جهة الغفلة عنه، والإعراض.

والعلم والتصديق والحب والتعظيم وغير ذلك مما في القلب هي صفات وأحوال تدوم وتحصل بدوام أسبابها وحصول أسبابها.

والعلم وإن كان في القلب فالغفلة تنافي تحقيقه، والعالم بالشيء في حال غفلته عنه دون حال العالم بالشيء في ذكره له. قال عمير بن حبيب الخطمي رضي الله عنه: الإيمان يزيد وينقص، قالوا: وما زيادته ونقصانه؟ قال: إذا حمدنا الله وذكرناه وسبحناه فتلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا فذلك نقصانه.

الوجه السابع: أن يقال: ليس فيما يقوم بالإنسان من جميع الأمور أعظم تفاضلا وتفاوتا من الإيمان. فكل ما تقرر إثباته من الصفات والأفعال مع تفاضله، فالإيمان أعظم تفاضلا من ذلك.الوجه الثامن: أن الإنسان قد يكون مكذبا ومنكرا لأمور لا يعلم أن الرسول أخبر بها، وأمر بها، ولو علم ذلك لم يكذب ولم ينكر، بل قلبه جازم بأنه لا يخبر إلا بصدق، ولا يأمر إلا بحق، ثم يسمع الآية أو الحديث، أو يتدبر ذلك، أو يفسر له معناه، أو يظهر له ذلك بوجه من الوجوه، فيصدق بما كان مكذبا به، ويعرف ما كان منكرا، وهذا تصديق جديد، وإيمان جديد ازداد به إيمانه.

وبمعرفة وقوع التفاضل من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد من خلال الوجوه السابقة يبطل بحمد الله أصل المرجئة أن الإيمان لا يتفاضل، والله تعالى أعلم.

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند الجهمية)

أن المرجئة على اختلاف فرقهم يمنعون الزيادة والنقصان في الإيمان، ولم تخرج الجهمية عن الضلال في هذه المسألة، سواء في منعهم تفاضل الإيمان، أو في منشأ

الغلط. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ووافقتهم - يعني الخوارج والمعتزلة -: المرجئة والجهمية على أن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه، وأنه لا يتبعض، ولا يتفاضل، فلا يزيد ولا ينقص، وقالوا إن إيمان الفساق كإيمان الأنبياء والمؤمنين".

ويقول بعد كلام له عن المعرفة: "هذا مبني على أن المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل، وأن الشيء لا يكون معلوما من وجه، مجهولا من وجه. وهذا أحد القولين للناس في هذه المسألة، وهو قول الطائفة من أهل الحديث والفقهاء، من أصحاب أحمد وغيرهم، وقول كثير من أصحاب الأشعري، أو أكثرهم، وهو قول جهم بن صفوان، وكثير من المرجئة".فقول الجهمية كقول سائر المرجئة في منع الزيادة والنقصان في الإيمان، وأن وقوع التفاضل إنما هو في الأعمال فحسب، والأعمال ليست من الإيمان.وشبهة الجهمية مبنية "على أن الإيمان هو مجرد التصديق والاعتقاد الجازم، وهو لم يتغير، وإنما نقصت شرائع الإسلام".

وهذا بناء على ظنهم أن الإيمان نوع واحد لا يقبل التعدد، ولا التفاضل.

وقد تقدم بحمد الله نقص دعوى أن الإيمان نوع واحد، وتقرير وقوع التفاضل من جهة أمر الرب تعالى، ومن جهة فعل العبد.

ويضاف هنا ما أورده شيخ الإسلام عما توهمه بعضهم من أن الإيمان من حيث هو نوع واحد لا يقبل التفاضل. يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما الجهمية فهو - يعني الإيمان - واحد عندهم، لا يقبل التعدد، فيثبتون واحدا لا حقيقة له".

ثم قال في إبطال ذلك:

"وهم لما توهموا أن الإيمان الواجب على جميع الناس نوع واحد، صار بعضهم يظن أن ذلك النوع من حيث هو لا يقبل التفاضل.

فقال لي مرة بعضهم: الإيمان من حيث إيمان لا يقبل الزيادة والنقصان؟

فقلت له: قولك من حيث هو، كما يقول: الإنسان من حيث هو إنسان، والحيوان من حيث هو حيوان، والوجود من حيث هو وجود، والسواد من حيث هو سواد، وأمثال ذلك، لا يقبل الزيادة والنقصان والصفات، فيثبت لهذه المسميات وجودا مطلقا مجردا عن جميع القيود والصفات، وهذا لا حقيقة له في الخارج، وإنما قائما بنفسه ولا بغيره، ويقدر إنسانا لا موجودا ولا معدوما، ويقول الماهية من حيث هي هي لا توصف بوجود ولا عدم، والماهية من حيث هي هي شيء يقدره الذهن، وذلك موجود في الذهن لا في الخارج، وأما تقدير شيء لا يكون في الذهن ولا في الخارج فممتنع، وهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة، مثل تقدير صدور العالم عن صانعين، ونحو ذلك، فإن هذه المقدرات في الذهن.

فهكذا تقدير إيمان لا يتصف به مؤمن، بل هو مجرد عن كل قيد، وتقدير إنسان لا يكون موجودا ولا معدوما، بل ما ثم إيمان إلا مع المؤمنين، ولا ثم إنسانية إلا ما اتصف بها الإنسان، فكل إنسان له إنسانية تخصه، وكل مؤمن له إيمان يخصه، فإنسانية زيد تشبه إنسانية عمرو، ليست هي هي، وإذا اشتركوا في نوع الإنسانية، فمعنى ذلك أنهما يشتبهان فيما يوجد في الخارج، ويتشركان في أمر كلي مطلق يكون في الذهن.

وكذلك إذا قيل إيمان زيد مثل إيمان عمرو، فإيمان كل واحد يخصه، فلو قدر أن الإيمان يتماثل، لكان لكل مؤمن إيمان يخصه، وذلك الإيمان مختص معين، ليس هو الإيمان من حيث هو هو، بل هو إيمان معين، وذلك الإيمان يقبل الزيادة.

والذين ينفون التفاضل في هذه الأمور يتصورون في أنفسهم إيمانا مطلقا، أو إنسانا مطلقا، أو وجودا مطلقا مجردا عن جميع الصفات المعينة له، ثم يظنون أن هذا هو الإيمان الموجود في الناس، وذلك لا يقبل التفاضل، ولا يقبل في نفسه التعدد، إذ

هو تصور معين قائم في نفس متصوره.

ولهذا يظن كثير من هؤلاء أن الأمور المشتركة في شيء واحد هي واحدة بالشخص والعين"، ثم قال:"وهكذا القائلون بأن الإيمان شيء واحد، وأنه متماثل في بني آدم، غلطوا في كونه واحدا، وفي كونه متماثلا، كما غلطوا في أمثال ذلك من مسائل التوحيد والصفات والقرآن وغير ذلك".

وخلاصة هذا الجواب أن تصور إيمان مطلق مجرد عن جميع القيود والصفات أمر ذهني لا حقيقة له في الخارج، والموجود في الخارج إنما هو إيمان مضاف للمؤمنين، فهو إيمان معين يقبل التفاضل.

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند الكرامية)

مما نبه شيخ الإسلام عليه حول مقالة الكرامية أنه ليس لهم قول انفردوا فيه في مسائل الإيمان إلا مذهبهم في مسماه.

يقول - رحمه الله تعالى -: "فلم يكن حدث في زمنهم - يعني السلف المتقدمين - من المرجئة من يقول: الإيمان هو مجرد القول بلا تصديق ولا معرفة في القلب، فإن هذا إنما أحدثه ابن كرام. وهذا هو الذي انفرد به ابن كرام، وأما سائر ما قاله، فأقوال قيلت قبله، ولهذا لم يذكر الأشعري ولا غيره ممن يحكي مقالات الناس عنه قولا انفرد به إلا هذا، وأما سائر أقواله، فيحكونها عن ناس قبله ولا يذكرونه".

وعلى هذا، فمذهب الكرامية في زيادة الإيمان ونقصانه هو مذهب المرجئة والجهمية، وهو منع وقوع الزيادة والنقصان فيه، وهذا جاء منصوصا عليه في قول شيخ الإسلام:"والكرامية توافق المرجئة والجهمية في أن إيمان الناس كلهم سواء".

وقوله: "وقابلتهم - يعني الخوارج والمعتزلة -: المرجئة، والجهمية، ومن

اتبعهم من الأشعرية، والكرامية، فقالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة، ولا ترك المحظورات البدنية.

والإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو شيء واحد، يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة، والنبيين، والمقربين، والمقتصدين، والظالمين.

ثم قال فقهاء المرجئة، هو التصديق بالقلب، واللسان.

وقال أكثر متكلميهم: هو التصديق بالقلب.

وقال بعضهم: التصديق باللسان.

قالوا: لأنه لو دخلت فيه الواجبات العملية؛ لخرج منه من لم يأت بها، كما قالت الخوارج. ونكتة هؤلاء جميعهم: توهمهم أن من ترك بعض الإيمان، فقد تركه كله".

وفي معرض بيان وقوع التفاضل في الإيمان، وفي عامة الصفات التي يتصف بها الموصوفون، قال شيخ الإسلام بعد ذلك:

"وفي هذا كله نزاع:

فطائفة من المنتسبين إلى السنة تنكر التفاضل في هذه كله، كما يختار ذلك القاضي أبو بكر"، ثم قال:"وهؤلاء يقولون: التفاضل إنما هو في الأعمال، وأما الإيمان الذي في القلوب فلا يتفاضل".

وتقدم قوله بعد كلام له عن المعرفة: "هذا مبني على أن المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل، وأن الشيء لا يكون معلوما من وجه، مجهولا من وجه. وهذا أحد القولين للناس في هذه المسألة، وهو قول طائفة من أهل الحديث والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، وقول كثير من أصحاب الأشعري، أو أكثرهم، وهو قول جهم بن صفوان، وكثير من المرجئة".

فكما هو ظاهر مما تقدم مبلغ موافقة الأشاعرة لعامة المرجئة في مسألة زيادة

الإيمان ونقصانه، والأصل الموجب لمنعهم ذلك، والقول بأن التفاضل إنما هو في الأعمال فقط.

وقد لاحظ بعض الأشاعرة أن من لوازم هذه المقالة الباطلة أن يكون إيمان الفاسقين كإيمان الطائعين، وعلى رأسهم الرسول ﷺ.

فأجاب بعضهم بأن فضل إيمان الرسول ﷺ على غيره إنما هو في دوام تصديقه واستمراره، وهذا لا يوجد لغيره.

قال شيخ الإسلام: "وعندهم - يعني الأشاعرة - الإيمان لا يتفاضل إلا بالدوام فقط.

قال أبو المعالي: (فإن قيل: فما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟

قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علما.

ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا، وقد مال إليه القلانسي، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره).

فإن قال القائل: أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان المنهمك في فسقه، كإيمان النبي ﷺ؟

قلنا: النبي يفضل إيمانه على إيمان من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاف الريب.

والتصديق عرض من الأعراض لا يبقى، وهو متوال للنبي ﷺ، ثابت لغيره في بعض الأوقات، وزائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي ﷺ أعداد من التصديق، ولا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه لذلك أكثر وأفضل. قال: ولو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد به ذلك كان مستقيما". فالجويني أجاز الزيادة والنقصان في

الإيمان، مؤولا ذلك باستمرار التصديق ودوامه للنبي ﷺ، وبهذا فحسب فضل النبي ﷺ على غيره، فيكون التصديق في حق النبي ﷺ يتوالى ويتعاقب ولا يكون له فترة ولا شك، وأما التصديق في حق غير النبي ﷺ فإنه لا يتعاقب عليه مثل ما يتعاقب في حقه ﷺ، بل يقع فيه فترة وغفلة.

وقد علق شيخ الإسلام على مقالة الجويني بقوله:"قلت: فهذا هو الذي يفضل به النبي غيره في الإيمان عندهم، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد من وجوه كثيرة".

ومما ينبه عليه قبل ختم هذا المبحث أن إمام الفرقة أبا الحسن الأشعري قد رجع في مسألة تفاضل الإيمان إلى قول أهل الحق، فقال بزيادة الإيمان ونقصانه. فقد صرح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن "الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".

وفي أثناء حكايته لمذهب أهل السنة والحديث في الاعتقاد ذكر مذهبهم في هذه المسألة، وأنهم يقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. قال بعد ذلك: "وبكل ما ذكرناه من قولهم نقول، وإليه نذهب".

(باب زيادة الإيمان ونقصانه عند الخوارج والمعتزلة)

لقد ذهبت الخوارج والمعتزلة مذهب أهل السنة والجماعة في تعريف الإيمان من حيث أنه شامل للأعمال والأقوال والاعتقادات، إلا أنهم فارقوا أهل السنة والجماعة بقولهم إن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وأنه لا يقبل التبعض. ومن هنا كان الإخلال بالأعمال وارتكاب الكبائر عندهم مخرجًا من الإيمان كلية، على خلاف بينهم في تسميته كافرًا، فالخوارج قطعوا بكفره، ونازعهم المعتزلة في الاسم وقالوا نحن لا نسميه مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين أي: بين منزلة الإيمان والكفر، وإن كانوا قد اتفقوا جميعًا أنه يوم القيامة

خالد مخلد في نار جهنم.قال شيخ الإسلام: "قالت الخوارج والمعتزلة قد علمنا يقينًا أن الأعمال من الإيمان فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان، وإذا زال بعضه زال جميعه؛ لأن الإيمان لا يتبعض ولا يكون في العبد إيمان ونفاق، فيكون أصحاب الذنوب مخلدين في النار إذ كان ليس معهم من الإيمان شيء".وأصل غلط هؤلاء ومنشأ ضلالهم كما قال شيخ الإسلام: "أنهم ظنوا أن الشخص الواحد لا يكون مستحقًا للثواب والعقاب والوعد والوعيد والحمد والذم، بل إما لهذا وإما لهذا فأحبطوا جميع حسناته بالكبيرة التي فعلها، وقالوا: الإيمان هو الطاعة فيزول بزوال بعض الطاعة، ثم تنازعوا هل يخلفه الكفر على القولين ووافقتهم المرجئة والجهمية على أن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه، وأنه لا يتبعض ولا يتفاضل فلا يزيد ولا ينقص وقالوا إن إيمان الفساق كإيمان الأنبياء والمؤمنين".فهذه الشبهة هي التي أفسدت على هؤلاء قولهم، بل وعلى جميع المرجئة، كما قال شيخ الإسلام: "وإنما أوقع هؤلاء كلهم - أي المرجئة بأقسامهم - ما أوقع الخوارج والمعتزلة في ظنهم أن الإيمان لا يتبعض بل إذا ذهب بعضه ذهب كله، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه يتبعض وأنه ينقص ولا يزول جميعه".وقال شيخ الإسلام: "وجماع شبهتهم في ذلك أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها كالعشرة فإنه إذا زال بعضها لم تبق عشرة، وكذلك الأجسام كالسكنجبين إذا زال أحد جزئيه خرج عن كونه سكنجبين، قالوا فإذا كان الإيمان مركبًا من أقوال وأعمال ظاهرة وباطنة لزم زواله بزوال بعضها".

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: أن الحقيقة الجامعة لأمور سواء كانت في الأعيان والأعراض. إذا زال بعض تلك الأمور فقد يزول سائرها وقد لا يزول، ولا يلزم من زوال بعض الأمور

المجتمعة زوال سائرها، وسواء سميت مركبة أو مؤلفة أو غير ذلك، لا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال سائرها.

الثاني: أن ما مثلوا به من العشرة والسكنجبين مطابقة لذلك، فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، بل قد تبقى التسعة، فإذا زال أحد جزئي المركب لا يلزم زوال الجزء الآخر، لكن أكثر ما يقولون زالت الهيئة الاجتماعية، وزال ذلك الاسم الذي استحقته الهيئة بذلك الاجتماع والتركيب كما يزوال اسم العشرة والسكنجبين.

الثالث: أن كون الشيء المركب لم يبق على تركيبه بعد زوال شيء من أجزائه منه لا نزاع فيه بين العقلاء، ولا يدعي عاقل أن الإيمان أو الصلاة أو الحج أو غير ذلك من العبادات المتناولة لأمور والمشتملة على أجزاء أنه إذا زال بعضها بقي ذلك المجتمع المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة المركب كما كان قبل زوال بعضه، ولا يقول أحد أن الشجرة أو الدار إذا بعضها بقيت مجتمعة كما كانت، ولا أن الإنسان أو غيره من الحيوان إذا زال بعض أعضائه بقي مجموعًا، كما قال النبي ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو ميجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء))، فالمجتمعة الخلق بعد الجدع لا تبقى مجتمعة، ولكن لا يلزم زوال بقية الأجزاء، فدعواهم أنه إذا زال بعض المركب زال بعضه الآخر ليس بصواب، وإن كان يسلم لهم أنه ما بقي إلا بعضه لا كله، وأن الهيئة الاجتماعية ما بقيت كما كانت.

الرابع: أن المركبات في ذلك على وجهين:

أحدهما: ما يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

ثانيهما: ما لا يكون التركيب شرطًا في إطلاق الاسم عليه.

ومثال الأول: السكنجبين والعشرة، فإن هذا النوع يزول عنه اسمه عند زوال بعض أجزائه منه، ولا يطلق الاسم إلا على الهيئة المركبة مجتمعة.

ومثال الثاني: جميع المركبات المتشابهة الأجزاء، وكذلك كثير من المختلفة الأجزاء فإن المكيلات والموزونات تسمى حنطة وهي بعد النقص حنطة، وكذلك التراب والماء ونحو ذلك.

وكذلك لفظ العبادة والطاعة والخير والحسنة والإحسان والصدقة والعلم ونحو ذلك مما يدخل فيه أمور كثيرة يطلق الاسم على قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء بعض الأجزاء، وكذلك لفظ القرآن فيقال على جميعه وعلى بعضه، ولو نزل قرآن أكثر من هذا لسمي قرآنًا، وكذلك لفظ الذكر والدعاء يقال للقليل والكثير وكذلك لفظ الجبل والنهر والبحر والدار والقرية ونحو ذلك يقال على الجملة المجتمعة، ثم ينقص كثير من أجزائها والاسم بقا.

فإذا كانت المركبات على نوعين، بل غالبها من هذا النوع لم يصح قولهم، أنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم.

الخامس: أن هذا القول مخالف لنصوص الوحي الدالة على أن للإيمان أجزاء وأبعاضًا. مثل قوله ﷺ: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)) ومن المعلوم أنه إذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان، ومثل قوله ﷺ: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان))، فأخبر أنه يتبعض ويبقى بعضه، وأن ذاك من الإيمان، فعلم أن بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه، وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة.

السادس: أن ما يجب على العباد من شرائع وأحكام يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء وبحال المكلف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس

التصديق، ويختلف حاله باختلاف القدرة والعجز وغير ذلك من أسباب الوجوب، وهذه يختلف بها العمل أيضًا. ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر. فإذا كان نفس ما وجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل، وإن كان بين جميع هذه الأنواع قدر مشترك موجود في الجميع كالإقرار بالخالق، وإخلاص الدين له والإقرار برسله واليوم الآخر على وجه الإجمال. فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعض ما أتى به من الإيمان، كتبعض سائر الواجبات.

لكن بقي أن يقال: إن هذا البعض الآخر الزائل إما أن يكون شرطًا في ذلك البعض وقد لا يكون شرطًا فيه، فالشرط كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعضه، أو ببعض الرسل وكفر ببعضهم كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا [النساء: ١٥٠ - ١٥١].

وقد يكون البعض المتروك ليس شرطًا في وجود الآخر ولا قبوله كفعل بعض الكبائر وترك بعض الواجبات فيما دون الكفر. وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق، وبعض شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر.

السابع: أن كون الإنسان قد يجتمع فيه إيمان ونفاق وإيمان وبعض شعب الكفر دلت عليه نصوص صحيحة صريحة. كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: ((أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا ائتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)).وفي الصحيح عنه ﷺ أنه قال: ((من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو،

مات على شعبة نفاق)).وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)). وفي صحيح مسلم عن أبي هيريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت)). وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((ليس من رجل ادعى إلى غير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار، ومن رمى رجلًا بالكفر أو قال يا عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)).

وغيرها من النصوص مما قد يطول ذكره.

الثامن: أن أجزاء الإيمان مختلفة متفاوتة، فمنها ما يزول الإيمان كلية بزوالها كفعل أمر كفري ناقض للإيمان، ومنها ما يزول كمال الإيمان الواجب بزوالها كفعل كبيرة من الكبائر، ومنها ما يزول كمال الإيمان المستحب بزوالها كترك إماطة الأذى عن الطريق.

مثل الصلاة فإن فيها أجزاء تنقص بزوالها عن كمل الاستحباب، وفيه أجزاء واجبة تنقص بزوالها عن الكمال الواجب مع الصحة في مذهب أبي حنيفة وأحمد ومالك، وفيها ماله أجزاء إذا زالت جبر نقصها بسجود السهو، وأمور ليست كذلك، فقد رأيت أجزاء الشيء تختلف أحكامها شرعًا وطبعًا.

التاسع: أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة، ولا تتلازم عند الضعف فإذا قوى ما في القلب من التصديق والمعرفة والمحبة لله ورسوله أوجب بغض أعداء الله كما قال تعالى: وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِالله والنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاء [المائدة: ٨١]، وقال: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ [المجادلة: ٢٢].

وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة فيكون ذنبًا ينقص به إيمانه، ولا يكون به كافرًا، كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة، لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ وأنزل الله فيه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم [الممتحنة: ١].وكما حصل لسعد بن عبادة لما انتصر لابن أبي في قصة الإفك. فقال لسعد بن معاذ: كذبت والله لا تقتله ولا تقدر على قتله، قالت عائشة وكان قبل ذلك رجلًا صالحًا، ولكن احتملته الحمية، ولهذا الشبهة سمى عمر حاطبًا منافقًا فقال: ((دعنى يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق فقال: إنه شهد بدرًا))، فكان عمر متأولًا في تسميته منافقًا للشبهة التي فعلها.

وكذلك قول أسيد بن حضير لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه، إنما أنت منافق، تجادل عن المنافقين هو من هذا الباب، وكذلك قول من قال من الصحابة عن مالك بن الدخشم: منافق، وغن كان قال ذلك لما ر أي فيه من نوع معاشرة ومودة للمنافقين.

ولهذا لم يكن المتهمون بالنفاق نوعًا واحدًا، بل فيهم المنافق المحض، وفيهم من فيه إيمان ونفاق، وفيهم من إيمانه غالب وفيه شعبة من النفاق. وبهذا يعلم فساد شبهتهم وزعمهم أن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وأنه كرقم عشرة إذا زال بعض أجزائه زال الاسم عنه، وأنه لا يجتمع في القلب إيمان ونفاق وإيمان وبعض شعب الكفر.

ثم إنه مما تقدم تبين لنا أن قول الخوارج والمعتزلة في الإيمان هو أنه لا يزيد ولا ينقص، فإما أن يوجد كاملًا أو يذهب كاملًا للأصل الفاسد الذي سبق مناقشته.

ولذا فإنهم يتأولون النصوص الواردة المصرحة بزيادة الإيمان على أن المراد بالزيادة فيها زيادة الألطاف أو الأدلة أو الثواب أو غير ذلك من التأويلات. ومن

الأمثلة على هذا قول القاضي عبدالجبار المعتزلي عند قوله تعالى: وَزِدْنَاهُمْ هُدًى [الكهف: ١٣]: "والمراد عندنا بذلك أنه زادهم لطفًا وأدلة على جهة التأكيد لكي يكونوا إلى الثبات على الإيمان أقرب". وقوله أيضًا "فأما قوله تعالى من قبل: وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى [مريم: ٧٦] فقد بينا أنه لا ظاهر له، وأنه يتأول على زيادة الألطاف والأدلة والبيان، أو على الثواب العظيم".

فمن هذين النقلين يظهر أن قولهم في الإيمان هو عدم قبوله للزيادة والنقصان، وما ورد من النصوص دالًا على ذلك متأول عندهم على الألطاف أو الأدلة أو الثواب أو غير ذلك. فهذا هو قول الخوارج والمعتزلة في هذه المسألة كما هو ظاهر ولهذا لما ذكر القاضي أبو يعلى قول أهل السنة والجماعة في الإيمان وهو أنه يقبل الزيادة والنقصان قال: "وهو خلاف قول المعتزلة". أما قول ابن حزم: "وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشيعة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضًا كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرًا زاد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه".

فغير محرر، لما تقدم.

نعم قد جاء في بعض كتب المعتزلة التصريح بزيادة الإيمان ونقصانه، كما في متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار عند كلامه على قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ [الأنفال: ٢]. قال: "يدل على أشياء.... ومنها: أنه يدل على أن الإيمان يزيد وينقص على ما نقوله؛ لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان،

وإنما كان يمتنع ذلك لو كان الإيمان خصلة واحدة، وهو القول باللسان، أو اعتقادات مخصوصة بالقلب".

وكما في كتابه المختص في أصول الدين، قال: (فإن قال أفتقولون في الإيمان إنه يزيد وينقص؟) قيل: نعم لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض من المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه".

فتصريح هذا بزيادة الإيمان ونقصانه على هذا المعنى لا يعد في الحقيقة قولًا بزيادة الإيمان ونقصانه. وإنما هو من جنس تأويلاتهم المتقدمة، لحملهم الزيادة والنقصان هنا على الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين بأن يكون لازمًا على بعض المكلفين من العبادات لا يكون لازمًا على غيره، فلا عبرة إذن بالتصريح إذا كان المخبر هو التأويل والتعطيل.

ثم إنا قد علمنا في مبحث أوجه زيادة الإيمان أن الإيمان عند أهل السنة يزيد من جهتين: من جهة أمر الرب، ومن جهة فعل العبد.

وكلام المعتزلة هنا الذي فيه التصريح بزيادة الإيمان هو من جهة أمر الرب، أما جهة فعل العبد فهي لا تقبل الزيادة والنقصان عندهم قطعًا لمناقضتها لأصلهم الفاسد.

* ذكر أدلتهم وشبههم وبيان بطلانها

لقد تعلق أهل هذا القول بشبه نظرية وحجج عقلية، احتكموا إليها في هذه المسألة وردوا النزاع إليها، وهي في الحقيقة حجج إذا تدبرها العاقل بحق وجدها دعاوى لا تقوم على دليل، وحججًا لا تعتمد على برهان، وإنما تعتمد أولًا وآخرًا على رأيهم القاصر، وعلى ما تأولوه بفهمهم للغة العرب. قال شيخ الإسلام ابن تيمية

رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهذه طريقة أهل البدع، ولهذا كان الإمام أحمد يقول أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس. ولهذا تجد المعتزلة والرافضة وغيرهم من أهل البدع يفسرون القرآن برأيهم وما تأولوه من اللغة، ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث وآثار السلف، وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم".

قلت: ومن يتأمل كلام شيخ الإسلام السالف يجد أنه رَحِمَهُ اللَّهُ يحكي ترجمة حرفية لواقع أهل البدع في مجال الحجج والبراهين، ويكشف حال هؤلاء كشفًا دقيقًا، وهو واقع يشمل عامة أهل البدع بدون استثناء؛ لأن من جاء بباطل فليس في القرآن أو السنة ما يدل على باطله أو يؤيده، إذًا فلا حجة له رأيه السقيم وفهمه القاصر للغة.

وجميع ما وقفت عليه من حجج لهؤلاء في هذه المسألة لا يخرج عما ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ غير أن بعضهم تكايس فأضاف في الاستدلال بعض ما وقف عليه من أحاديث موضوعة ترفع إلى النبي ﷺ كذبًا وزورًا.

أما كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ الصحيحة فلا حجة لهم فيهما؛ لأنهما يدلان صراحة على زيادة الإيمان ونقصانه، فهم على هذا بين خيارين:

إما أن يدعوا قولهم ويتركوا رأيهم أتباعًا لما جاء في الكتاب والسنة، فيصيبوا الحق بهذا ويوافقوه، أو أن يعتمدوا على عقولهم ويستمسكوا برأيهم، فيفارقوا الحق ويجانبوه، ويكون بعدهم عن الحق بقدر بعدهم عما جاء في الكتاب والسنة.

وبهذا تعتبر في قلة أخطاء السلف الصالح وكثرة موافقتهم للحق والصواب في مسائل الشرع والدين، وكثرة أخطاء من بعدهم ممن لم يكن على نهجهم، لاعتصام

السلف بالكتاب والسنة وتمسكهم بهما، ولاعتماد الخلف على العقول الكاسدة والآراء الفاسدة ولجوئهم إليها، وشتان بين الفريقين.

وبعد هذا التمهيد الذي لا بد منه، أعرض أهم شبه هؤلاء وأبرز دلائلهم في هذه المسألة، ثم أتبع كل شبهة بما يبين بطلانها ويكشف زيفها، مستمدًا العون والتوفيق من الله وحده.

الشبهة الأولى:

وهي عمدة جميع من قال بهذا القول من مرجئة وخوارج ومعتزلة وغيرهم، وهي: قولهم إن الإيمان كل واحد لا يتجزأ إذا ذهب بعضه ذهب كله، وعليه فهو لا يزيد ولا ينقص.

إلا أن الفرق بين الخوارج والمعتزلة وبين المرجئة مع اتفاق الجميع على القول بهذه الشبهة، هو أن الخوارج والمعتزلة قالوا إن فعل الواجبات وترك المحرمات من الإيمان، فإذا ذهب بعض ذلك ذهب الإيمان كله، فلا يكون مع الفاسق إيمان أصلًا بحال، ويكون يوم القيامة مخلدًا في النار. وأما المرجئة، فقالوا: إنه لا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد، ثم ظنوا أن هذا لا يكون إلا مع وجود كمال الإيمان، لاعتقادهم أن الإيمان لا يتبعض، فقالوا كل فاسق فهو كامل الإيمان، وإيمان الخلق متماثل لا متفاضل وإنما التفاضل في غير الإيمان من الأعمال.

قلت: وقد سبق ذكر هذه الشبهة عند حكاية قول المعتزلة والخوارج، لاقتضاء المقام ذلك، وقد ذكر هناك أوجه عديدة وردود سديدة تكشف زيف هذه الشبهة وتبين بطلانها وفيه كفاية إن شاء الله.

الشبهة الثانية: قولهم إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له

حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات وارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغيير فيه أصلًا.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: جعلهم الإيمان الشرعي هو التصديق القلبي فقط والعمل خارج عن مسماه قول باطل، وقد تقدم الكلام في بيان بطلانه ونقضه من خلال اللغة، والشرع في صرد هذه الرسالة. ثانيها: لو فرض أن الإيمان هو التصديق وحده، فإنه يكون تصديقًا مخصوصًا، بمعنى أنه يشمل تصديق القلب واللسان والجوارح، إذ إن أفعال الجوارح تسمى تصديقًا كما دل على ذلك الشرع، فقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ﵁ قال قال رسول الله ﷺ: ((كتب على ابن آدم نصيبه من الزنى ومدرك ذلك لا محالو، فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخطا، والقلب يهوى ويتمنى، ويصدق ذلك الفرج ويكذبه)).وجاء عن الحسن البصري ﵀ أنه قال: "ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي ولكن الإيمان ما وقر في القلب وصدقته الأعمال".فالعمل يصدق أن في القلب إيمانًا، وإذا لم يكن عمل كذب أن في قلبه إيمانًا؛ لأن ما في القلب مستلزم للعمل الظاهر، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقد ذكر شيخ الإسلام أنه قال بهذا القول أي: أن أفعال الجوارح تسمى تصديقًا أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف، وأطال في شرح ذلك وبيانه.قال شيخ الإسلام: "واعلم أن الإيمان وإن قيل هو التصديق، فالقلب يصدق بالحق، والقول يصدق في القلب، والعمل يصدق القول...".

فإذا علم هذا، وعلم معه أنه لا خلاف بين أهل السنة والمرجئة في أن الأعمال تتفاضل وتزيد وتنقص، تبين من ذلك وجه هذا الرد ووجاهته.

ثالثها: قولهم: "وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان" غير صحيح، بل باطل؛ لأن الزيادة والنقصان فيه متصورة عقلًا ثابتة شرعًا واقعة عرفًا؛ لأن كل مصدق بشيء يجد في نفسه تفاوتًا في التصديق من وقت لآخر بحسب تعدد الأدلة وقوة البراهين، وقد سبق الكلام على هذا والاحتجاج له في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه وبين هناك أن الإيمان يزيد وينقص عند أهل السنة والجماعة من جهة التصديق، وذكر ما يدل على ذلك من نصوص الشرع ومن أقوال أهل العلم. رابعها: أن محققي هؤلاء تعقبوا هذا القول، ونبهوا على غلطه وذلك للقطع عندهم بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ أو كتصديق جبريل عليه السلام أو كتصديق الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم ، وقد اختار هذا القول النووي ، وعزاه التفتازاني لبعض المحققين ، وقال الإيجي في المواقف إنه الحق وذكر أن ذلك يتبين من وجهين:

الأول: القوة والضعف وعدم القول بالتفاوت يتقضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وهذا باطل إجماعًا. الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثبا عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما.خامسها: أن يقال ما المانع من تفاوت التصديق وقبوله للزيادة والنقصان كما هو الشأن في تفاوت الناس في الأمور الأخرى غير التصديق، وقد نظر أهل العلم له بقوة البصر وضعفه، ولا شك أن البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه فمنهم الأخفش والأعشى ومن يرى الخط الثخين دون الرفيع إلا بزجاجة ونحوها، ومن يرى عن قرب زائد على العادة وآخر بضده".ومثل هذا التفاوت في الإبصار بين الناس التفاوت في التصديق بينهم، بل إن تفاوتهم في التصديق أعظم من تفاوتهم في أي شيء آخر.سادسها: أن يقال لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين في الفسق والمعاصي مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم السلام.

واللازم باطل فكذا الملزوم، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا القول عند ذكر قول محققي هؤلاء في هذه المسألة.سابعها: أن يقال إن تفاوت التصديق في القلوب أمر يعلمه كل إنسان من نفسه فكل أحد يعلم أن ما قام في قلبه من التصديق واليقين في حين أقوى منه في بعض الأحيان، ومن ثم كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة مستنيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة وما قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يساويه تصديق آحاد الناس.

وفي هذه الأوجه كفاية، وليطالع معها ما سبق ذكره في مبحث أوجه زيادة الإيمان ونقصانه من تدليل ونقول عن السلف في ذلك.

الشبهة الثالثة: قولهم إن الزيادة والنقصان لا يدخلان إلا في شيء مخلوق، فمن قال إن الإيمان يزيد وينقص فالإيمان إذًا عنده مخلوق.والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: سبق بيان أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة يتفاضل من جهتين من جهة أمر الرب ومن جهة فعل العبد، وسبق التدليل على ذلك. ولم يقل أحد ممن يعتد بكلامه أو يعتبر بقوله إنه يلزم من إثبات الزيادة والنقصان أن يكون الإيمان مخلوقًا ولم يقل أحد إنه يلزم من ذلك أن يكون غير مخلوق، وإنما طرح هذا من ابتلي ببعض الأهواء وأشرب ببعض البدع، ومن السؤالات التي طرحها أهل البدع قديمًا على السنة والجماعة قولهم هل الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ وأشفى جواب في ذلك وأوفاه هو ما نقل عن الإيمان أحمد رَحِمَهُ اللهُ أنه سئل عن ذلك فأجاب بقوله: "أما ما كان من مسموع فهو غير مخلوق، وأما كان من عمل الجوارح فهو مخلوق".

فبالتفصيل يستبين السبيل، فإن الإيمان يقصد به أمران: أمر الرب وفعل العبد،

فما كان منه من أمر الرب فهو غير مخلوق بل صفة من صفات الخالق اللائقة بجلاله وكماله سحبانه، وأما ما كان منه من فعل العبد كالحركات فهو مخلوق. قال شيخ الإسلام: "وإذا قال الإيمان مخلوق أو غير مخلوق؟ قي له: ما تريد بالإيمان؟ أتريد به شيئًا من صفات الله وكلامه كقوله: "لا إله إلا الله" وإيمانه الذي دل عليه اسمه المؤمن، فهو غير مخلوق، أو تريد وصفاتهم مخلوقة ولا يكون للعبد المحدث المخلوق صفة قديمة غير مخلوقة ولا يقول هذا من يتصور ما يقول، فإذا حصل الاستفسار والتفصيل ظهر الهدى وبان السبيل".وقال الذهبي: "لا يجوز أن يقال الإيمان والإقرار والقراءة والتلفظ بالقرآن غير مخلوق فإن الله خلق العباد وأعمالهم والإيمان قول وعمل والقراءة والتلفظ من كسب القاري، والمقروء الملفوظ هو كلام الله ووحيه وتنزيله وهو غير مخلوق، وكذلك كلمة الإيمان وهي قول لا إله إلا الله محمد رسول الله داخلة في القرآن وما كان في القرآن فليس بمخلوق، والتكلم بها من فعلنا وأفعالنا مخلوقة".

وعليه من قال إن الإيمان مخلوق أو قال غير مخلوق فهو مبتدع في كلا الحالين، إلا أن يفصل القول، ويعطي كل ذي حق حقه.

ولهذا قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: "من قال الإيمان مخلوق فهو كافر ومن قال قديم فهو مبتدع".قال الحافظ عبدالغني المقدسي رَحِمَهُ اللَّهُ موضحًا هذا القول: "وإنما كفر من قال بخلقه؛ لأن الصلاة من الإيمان، وهي تستمل على قراءة وتسبيح وذكر الله عَزَّ وَجَلَّ ومن قال بخلق ذلك كفر، وتشتمل على قيام وقعود وحركة وسكون، ومن قال بقدم ذلك ابتدع".

قلت: وبهذا البيان والتفصيل تزول شبهة هذا الملبس والله المستعان.

الشبهة الرابعة: قولهم إن الإيمان إنما يزيد وبغلبته على ضده وينقص بغلبة ضده

عليه، قولوا والإيمان لا يحصل إلا بعد الغلبة على الكفر فلا يضامه حتى يقال إنه يغلب عليه.

قلت: وهذه الشبهة مبنية على أن الإيمان عندهم لا يجتمع مع شيء من الكفر أو النفاق في القلب الواحد، فإن وجد الإيمان فلا وجد لشيء من الكفر في القلب، وكذلك لا وجود لشيء من النفاق، ولهذا قالوا: هنا: إنه إنما يزيد بغلبته على ضده وهو الكفر وينقص بغلبة ضده - وهو الكفر - عليه، أما أن يضامه ويجتمعان فمحال. قال شيخ الإسلام: "ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم - أي المرجئة - في هذا إعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين، كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره، فلأجل اعتقادهم هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة".

يقصد بذلك إجماع السلف على أن الإيمان يزيد وينقص ويقبل التفاضل ويتبعض كما هو ظاهر من دلالات النصوص.

ولكن هؤلاء لما قالوا هذا القول المخالف للنص والإجماع، وتوهموا أن قولهم هذا مجمع عليه بين أهل العلم، وقعوا فيما وقعوا فيه من مخالفات لنصوص الشرع الصحيحة الصريحة في أن الإيمان يزيد وينقص، وهذا لغلط الذي وقعوا فيه هو في الحقيقة سبب غلطهم في كثير من مسائل الشرع والدين، "يقول الإنسان قولًا مخالفًا للنص والإجماع القديم حقيقة، ويكون معتقدًا أنه متمسك بالنص والإجماع".

فإذا تبينت مخالفة هذا القول للنص والإجماع علم بطلانه، ثم إن قولهم إن الإيمان لا يجتمع معه شيء من الكفر أو شيء من النفاق غلط بين، ومخالف لكثير من النصوص الدالة على إمكان اجتماع شيء من الكفر أو النفاق مع الإيمان. قال

شيخ الإسلام في كلام له: "وحينئذ فقد يجتمع في الإنسان إيمان ونفاق وبعض شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: ((أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذبك وإذا أئتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر)). وفي الصحيح عنه ﷺ قال: ((من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو، مات على شعبة نفاق)) وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال لأبي ذر: ((إنك امرؤ فيك جاهلية)) وفي الصحيح عنه ﷺ قال: ((أربع من أمر الجاهلية لن يدعوهن: الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب والنياحة، والاستسقاء بالنجوم)) وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر))...".

ثم أطال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الاحتجاج لذلك، بما لا يدع مجالًا لمنصف وناشد حق أن يتردد في إمكان اجتماع شيء من الكفر والنفاق مع الإيمان، فيكون بذلك مؤمنًا ناقص الإيمان أو مؤمنًا ضعيف الإيمان، فلا يقال إنه ذاهب الإيمان لوقوعه في بعض هذه الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، ومن قال بخلاف ذلك فقد حكم على جميع الأمة إلا النزر القليل بالكفر لكثرة الكذب وإخلاف الوعد وضعف الأمانة ووجود السباب والفجور، والطعن في الأنساب والنياحة على الميت وغير ذلك من الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، فدل ذلك على أن هذه الأعمال المنصوص في الشرع على أنها كفر، فدل ذلك على أن هذه الأعمال وإن سماها المشارع كفرًا فهي كفر عملي لا تخرج صاحبها من الملة، ودل أيضًا على إمكان وجود هذه الأمور المنصوص على أنها كفر في المسلمين، وبهذا تنتقض شبهة هؤلاء، والله أعلم.

ومما تنقض به هذه الشبهة قوله تعالى: وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا

يَتُوبُ عَلَيْهِمْ [التوبة: ١٠٦].

فهؤلاء ليسوا مؤمنين كما أنهم ليسوا كفارًا، فهم مؤمنون ناقصوا الإيمان، وبهذه الآية احتج أيوب السختياني لنقض قول المرجئة هذا. فقد روى ابن بطة بإسناده إلى سلام بن أبي مطيع قال شهدت أيوب وعنده رجل من المرجئة فجعل يقول: إنما هو الكفر والإيمان قال: وأيوب ساكت، قال: فأقبل عليه أيوب، فقال: أرأيت قوله: وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ [التوبة: ١٠٦]. أمؤمنون أم كفار؟ فسكت الرجلن فقال له أيوب: اذهب فاقرأ القرآن، فكل آية فيها ذكر النفاق فإني أخافها على نفسي.

الشبهة الخامسة:

احتجاج بعضهم ببعض الأحاديث المذكوبة على رسول الله ﷺ والمحتجون بهذه الأحاديث صنفان:

الأول: واضعوا هذه الأحاديث فجميعهم من المرجئة كما سيأتي بيان ذلك، وقد وضعوها للاحتجاج بها على مذهبهم الباطل. الثاني: أناس آخرون من المرجئة ليس عندهم تمييز بين الصحيح والسقيم رأوا هذه الأحاديث واغتروا بها لموافقتها أهواءهم.

وجملة ما وقفت عليه في هذا من أحاديث ستة أحاديث، ويفرغ من أمرها بمعرفة كذبها على النبي ﷺ واختلاقها عليه، وقد قمت بدراسة هذه الأحاديث ونقدها، وبينت أنها جميعها مكذوبة مفتراة على النبي ﷺ وذلك بالنقل عن أئمة هذا الشأن من علماء الجرح والتعديل.

ثم إني وجت أن جميع واضعي هذه الروايات والذين تولوا كبرها وتحملوا وزرها من المرجئة القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وقد نص أهل العلم على

أنهم من الكذبة، وستأتي تراجمهم وأقوال علماء الجرح والتعديل فيهم عند ذكر رواياتهم، وقد أوغل هؤلاء في الضلال حينما تجرأوا على الكذب على رسول الله ﷺ دعمًا لمذهبهم الباطل وتأييدًا له، وتعرضوا بذلك لوعيد الله وأليم عقابه.

وقد قال تعالى عن الكذبة بعامة: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُوْلئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ [النحل: ١٠٥]. وقال ﷺ عن عاقبة الكذب عليه بخاصة، وأنه ليس ككذب على أي أحد: ((إن كذبًا عليَّ ليس ككذب على أحد، من كذب عليَّ فليتبوأ مقعده من النار)).

ولا نقول إلا قاتل الله الهوى فكم فعل بأهله من الأفاعيل، وكم أدخلهم في مزالق ومعاطب مردية، حتى بلغ بهم على الكذب على خير الخلق عليه الصلاة والسلام نصرة لباطلهم وترويجًا له. ثم إليك تلك الروايات مسوقة مع كلام أهل العلم عليها:

١ - حديث مأمون بن أحمد السلمي، قال حدثنا أحمد بن عبدالله الجويباري، قال حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: (الإيمان لا يزيد ولا ينقص) موضوع مأمون والجويباري كذابان.

فمأمون: قال عنه أبو نعيم: "خبيث وضاع يأتي عن الثقات مثل هشام بن عمار ودحيم بالموضوعات، مثله يستحق من الله ومن الرسول ﷺ ومن المسلمين اللعنة". وقال ابن حبان: "كان دجالًا من الدجاجلة، ظاهر أحواله مذهب الكرامية... " وقال الذهبي: "له طامات وفضائح". وأحمد بن عبدالله الجويباري: قال عنه النسائي والدارقطني: "كذاب"، وقال الجوزجاني: "كان يضع الحديث، ما أدري حسب إيمانه"، وقال أبو حاتك: "دجال من الدجالين، كذاب يضع على الذين يروي عنهم ما لم يحدثوا به، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الجرح فيه"، وقال ابن عدي: "كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريده"، وقال أبو سعيد النقاش: "لا

نعرف أحدًا أكثر وضعًا منه"، وقال الحاكم: "هذا كذاب خبيث لا تحلرواية حديثه بوجه"، وقال البيهقي: "أما الجويباري فإني أعرفه حق المعرفة بوضع الأحاديث على رسول الله ﷺ، فقد وضع عليه أكثر من ألف حديث"، وقال الذهبي: "كذاب ممن يضرب المثل بكذبه". فحديثهما موضوع بيقين، قال ابن الجوزي: "هذا من موضعات الجويباري والذي رواه عنه وهو مأمون فقد اسمه، وإنه احد الوضاعين، ذكر أنه وضع مائة ألف حديث".

وقد وضع مأمون هذا حديثًا في الإيمان فروى عن عبدالله بن مالك بن سليمان عن سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ((الإيمان قول والعمل شرائعه)). قال ابن حبان: "فمما وضع على الثقات أنه روى عن عبدالله بن مالك... " فذكره. وقال ابن الجوزي: "وهذا من موضوعات مأمون بلا شك، وقد ذكرنا أنه من الكذابين".

٢ - حديث محمد بن كرام، قال حدثنا أحمد بن عبدالله الشيباني قال حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري، عن سالم عن أبيه أن النبي ﷺ قال: ((الإيمان لا يزيد ولا ينقص)).

موضوع. محمد بن كرام: ساقط الحديث، وأحمد بن عبدالله الشيباني هو الجويباري كذاب خبيث تقدم ذكره. قال الحافظ بن عدي: "كان يضع الأحاديث لابن كرام على ما يريده، وكان ابن كرام يضعها في كتبه عنه، ويسميه أحمد بن عبدالله الشيباني".

وقال أبو العباس محمد بن إسحاق السراج: شهدت محمد بن إسماعيل البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ ورفع إليه كتاب من محمد بن كرام يسأله عن أحاديث منها سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي ﷺ قال: ((الإيمان لا يزيد ولا

ينقص)).فكتب محمد بن إسماعيل البخاري على ظهر كتابه: "من حدث هذا استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل".وقال الجورقاني بعد أن ساق الحديث بإسناده: "هذا حديث موضوع باطل، وليس له أصل، وهو من موضوعات أحمد بن عبدالله الجويباري، وأحمد بن عبدالله هذا كان خبيثًا دجالًا من الدجاجلة، كذابًا، يوري عن ابن عيينة ووكيع وأبي ضمرة وغيرهم من ثقات أصحاب الحديث ويضع عليهم ما لم يحدثوا، وقد روى عن هؤلاء الأئمة ألوف حديث ما حدثوا بشيء منها، كان يضعها عليهم، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الجرح فيه".

٣ - حديث أبي مطيع البلخي، قال حدثناه حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة: ((أن وفد ثقيف جاءوا إلى النبي ﷺ فسألوه عن الإيمان هل يزيد وينقص؟ قال: لا، زيادته كفر ونقصانه شرك)).

موضوع. فيه أبو مطيع البلخي وأبو المهزم وكلاهما متروك والمتهم فيه هو أبو مطيع. أما الأول وهو أبو مطيع الحكم بن عبدالله البلخي فقد قال عنه أحمد: "لا ينبغي أن يروى عنه شيء"، وقال ابن معين: "ليس بشيء"، وقال أبو داود: "تركوا حديثه"، وقال البخاري: "ضعيف صاحب رأي"، وقال ابن حبان: "كان من رؤساء المرجئة ممن يبغض السنن ومنتحليها"، وقال أبو حاتم: "كان مرجئًا كذابًا"، وقال الفلاس والدراقطني: "ضعيف"، وقال الجورقاني: "كان أبو مطيع من رؤساء المرجئة ممن يضع الحديث".وأما الأخر: وهو أبو المهزم بتشديد الزاي المسكورة التميمي البصري فقد قال عنه ابن معين: "ضعيف"، وقال مرة: "لا شيء"، وقال أبو زرعة: "ليس بقوي شعبة يوهنه"، وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث"، وقال النسائي: "متروك"، وقال مسلم بن إبراهيم عن شعبة: "رأيت أبا المهزم ولو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثًا"، وفي رواية عنه: "لوضع"، وقال علي بن الجنيد:

"شبه المتروك"، وقال ابن عدي: "عامة ما يرويه ينكر عندهم"، وقال ابن حجر: "متروك".

وواضع الحديث هو أبو مطيع كما تقدم. قال الحاكم: "إسناده فيه ظلمات، والحديث باطل، والذي تولى كبره أبو مطيع". وقال الجورقاني: "هذا حديث موضوع باطل لا أصل له، وهو من موضوعات أبي مطيع البلخي". وقال ابن الجوزي: "هذا حديث موضوع باطل بلا شك، وهو من وضع أبي مطيع". وقال الذهبي: "فهذا وضعه أبو مطيع على حماد".

٤ - حديث عثمان بن عبدالله الأموي، قال حدثنا حماد بن سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة قال:

((قدم وفد من ثقيف على رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله جئناك نسألك عن الإيمان، أيزيد أو ينقص قال: الإيمان مثبت في القلوب كالجبال الرواسي وزيادته ونقصانه كفر)).

موضوع. فيه عثمان الأموي، وأبو المهزم.

أما أبو المهزم فتقدم ذكره. وأما عثمان بن عبدالله الأموي فقال عنه الأزدي: "لا يحتج بحديثه"، وقال ابن عدي: "حدث بمناكير عن الثقات وله أحاديث موضوعات"، وقال ابن حبان: "يضع الحديث على الثقات لا يحل كتب حديثه إلا اعتبارًا"، وقال الدارقطني: "متروك الحديث"، وقال مرة: "يضع الأباطيل على الشيوخ الثقات".

قلت: أما واضع هذا الحديث فهو أبو مطيع البلخي المتقدم في الحديث الذي قبله، فسرقه عثمان بن عبدالله هذا منه فحدث به. قال ابن حبان: "هذا شيء وضعه أبو مطيع البخي فسرقه هذا الشيخ وحدث عنه" وقال الجورقاني بعد أن روى الحديث:

"هذا حدث لا يرجع منه إلى الصحة، وليس هذا الحديث أصل من حديث رسول الله ﷺ، وعثمان بن عبدالله هذا كذاب، فسرق هذا الحديث عن أبي مطيع البلخي، فرواه عن حماد ابن سلمة، وهذا شيء وضعه أبو مطيع البلخي عن حماد بن سلمة". وقال ابن الجوزي: "وقد سرق هذا الحديث من أبي مطيع، أبو عمرو عثمان بن عبدالله بن عمرو... وغير لفظه، فرواه عن حماد بن أبي المهزم عن أبي هريرة... " ثم ساق لفظه. وقال الذهبي: "فهذا وضعه أبو مطيع على حماد، فسرقه هذا الشيخ منه".

٥ - حديث محمد بن القاسم الطايكاني: عن عبدالعزيز بن خالد عن سفيان الثوري عن أبي هارون عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من زعم أن الإيمان يزيد وينقص فزيادته نفاق، ونقصانه كفر، فإن تابوا وإلا فاضربوا أعناقهم بالسيف، أولئك أعداء الرحمن، فارقوا دين الله، وانتحلوا الكفر، وخاصموا في الله، طهر الله الأرض منهم ألا ولا صلاة لهم، ألا ولا صوم لهم، ألا ولا زكاة لهم، ألا ولا حج لهم، ألا ولا بر لهم، هم براء من رسول الله ﷺ، ورسول الله بريئ منهم) موضوع. فيه محمد بن القاسم الطايكاني كذاب وهو واضعه. قال ابن حبان: "روي عن أهل خراسان أشياء لا يحل ذكرها في الكتب"، وقال الحاكم: "من رؤوس المرجئة يضع الحديث على مذهبهم"، وقال: "حدث بأحاديث موضوعة"، وكذا قال أبو نعيم، وقال الجورقاني: "كان يضع الحديث ويكذب"، وقال الذهبي: "كان يضع الحديث". قال الجورقاني وقد روي الحديث: "هذا حديث موضوع، وهو من موضوعات محمدبن القاسم الطايكاني، ومحمد بن القاسم هذا كان كذابًا خبيثًا". وقال ابن الجوزي: "هذا حديث موضو، وهو من موضوعات محمد بن القاسم الطايكاني". وقال السيوطي: "موضوع آفته الطايكاني، كذاب خبيث من المرجئة، كان يضع الحديث لمذهبه".

٦ - حديث محمد بن تميم السعدي الفريابي، من حديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ.

((من قال الإيمان يزيد وينقص قد خرج من أمر الله، ومن قال أنا مؤمن إن شاء الله فليس له في الإسلام نصيب)).

موضوع. وآفته محمد بن تميم، وهو واضعه. قال فيه ابن حبان: "كان يضع الحديث"ن وقال الحاكم: "كذاب خبيث"، وقال النقاش: "وضع غير حديث"، وقال أبو نعيم: "كذاب وضاع".قال ابن الجوزي: "وضعه ابن تميم".وقال ابن عراق: "وهو من وضع محمد بن تميم".

قلت: فجميع الأحاديث المروية في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص باطلة موضوعة بلا ريب. ولهذا قعد ذلك ابن القيم في مناره المنيف، فقال: "وكل حديث فيه أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فكذب مختلق".

ويكفي في بطلان تلك الروايات مصادمتها الصريحة لنصوص الكتاب والسنة المصرحة بزيادة الإيمان ونقصانه، فهي باطلة لا وجه لها من الصحة. ومع هذا فقد قال ملا علي القارئ بعد أن نقل هذه القاعدة عن ابن القيم: "ومعنى اللفظ الأول - أي: الإيمان لا يزيد ولا ينقص - صحيح عند المحققين من المتأخرين"!!

قلت: وأي صحة لما خالف وصادم نصوص الكتاب والسنة، فنصوص الكتاب والسنة صريحة بأنه يزيد وينقص، وهذه الأباطيل صريحة بأنه لا يزيد ولا ينقص، فهل من توفيق بين ضدين أو جمع بين نقيضين، لا ريب أن ذلك محال.

شتان بين الحالتين فإن ترد... جمعًا فما الضدان يجتمعان

ثم إن من العجب حقًا أن يلتمس لتلك الأحاديث الأباطيل معنى من الصحة وقد افتراها أناس سمتهم الكذب وديدنهم الوضع على رسول الله ﷺ والإفتراء ليه، أو من

كان كذلك يتطلب لأقواله وأحاديثه المفتراة معنى من الصحة!.

وقد أحسن عندما قيد تصحيح معناه بالمتأخرين، إذ إن المتقدمين من سلفنا الصالح أهل السنة والجماعة لا ريب عندهم في بطلان مثل هذا، ولهذا ضمنوا مؤلفاتهم في السنة باب زيادة الإيمان ونقصانه وأوردوا تحته الأدلة الكثيرة عليه، المبطلة لما خالفه، أما المتأخرون فلا عبرة بأقوالهم ولا اعتداد بها ما خالفت النص، وهؤلاء الذين وصفهم القارئ بالمحققين جاءوا بما ناقض التحقيق، بل والعقول الرزينة والفطر السليمة، وكيف يوصف ما جاء على الضدين تمامًا لما في القرآن والسنة بأنه تحقيق؟ أما السلف الصالح أهل العلم والإيمان فعندهم أن هذا القول بدعة محدثة وليس من التحقيق في شيء كما سبق أن مر معنا في أقوال السلف، بل هو عندهم من الكذب والتلفيق؛ ولهذا يقول عبدالله بن إدريس: "كذاب من زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص".

* **موقفهم من النصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه، والرد عليهم**.

القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وجدوا أن هذه النصوص (النصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه) تتعارض مع نتاج فكرهم وما توصلوا إليه بآرائهم فلم يجدوا بدًا من تأويلها وصرفها عن ظاهرها الصريح إلى صنوف من التأويلات، وألوان عجيبة من التحريفات، حتى إن قارئ كتبهم والمطلع عليها ليلمس فيهم عند إيرادهم لنصوص الشرع أنهم إنما أوردوها ليشرعوا في ردها وتأويلها شروع من قصد ذلك أصلًا وابتداء وكيفما اتفق له ذلك الرد أو التأويل.

ولا ريب في فساد هذا المنهج وبطلانه وانحرافه وبعده عن الجادة السوية المرضية، بل إن معظم الفساد العقدي والإنحراف الديني الذي منيت به أكثر الفرق الإسلامية إنما كان بسبب ذلك وثمرة من ثمراته.

وما من شك أن هذا الباب لو فتح - أعني باب التأويل - لولج كل مبطل بباطله، وادعى أن نصوص الوحي تدل عليه، ثم تأول النصوص لتتفق مع هواه وباطله، وليس هذا مجرد تصور، بل إن هذا هو ما حصل فعلًا من عامة أهل العلم.

قال شيخ الإسلام: "وأما أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ونحوهم فهم لم يثبتوا الحق، بل أصلوا أصولًا تناقض الحق. فلم يكفهم أنهم لم يهتدوا ولم يدلوا على الحق حتى أصلوا أصولًا تناقض الحق، ورأوا أنها تناقض ما جاء به رسول الله ﷺ، فقدموها على ما جاء به الرسول. ثم تارة يقولون: الرسول جاء بالتخييل، وتارة يقولون: جاء بالتأويل، وتارة يقولون: جاء بالتجهيل".

فهم لا يقبلون من نصوص الوحي ما خالف آرائهم وأصولهم وقواعدهم، بل ينصرفون إلى رده بأي وجه.

خلافًا لمنهج أهل الحق والسلامة والسنة والجماعة رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين فإنهم كلهم متفقون على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة على كل حال، فكلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلًا، ولم يحرفوها عن موضوعها تبديلًا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا، ولم يدعفوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوا القرآن عضين.

فالواجب لزوم منهج أهل السنة والجماعة، والبعد عن هذه المناهج المنحرفة، وأن يكون الرد في موضع النزاع والخلاف إلى الكتاب والسنة، وأن لا يقدم بين يدي الله ورسوله شيئًا من تلك التأويلات الفاسدة والآراء الباطلة، التي هي في الحقيقة زبالات الأذهان ونخالات الأفكار وعصارات الآراء ووساوس الصدور. ومما يبين

لنا فساد هذا المنهج أن نعلم أن كل فساد وخراب حل بالعالم إنما نشأ بسبب ذلك، بسبب تقديم الرأي على الوحي، والهوى على النقل، وما استحكم هذا الأمر في قلب أحد إلا استحكم هلاكه، ولا في أمة إلا وفسد أمرها أتم فساد.

كل ذلك وغيره يقتضي فساد التأويل الذي هو مطية أهل البدع، والذي هو خلاله يتوصلون إلى تحقيق أهوائهم موهمين الأغمار والبسطاء أنهم يحتكمون إلى الكتاب والسنة، وما أبعدهم عنهما، وفيهم أناس مغرر بهم، غرهم بهرجة التأويل وحسن تزويقه، وهم قريبون إن وقفوا على الحق وصلحت النية، وفيهم آخرون دخلوا فيه عن حسن قصد وصلاح نية ولكن ليس كل من أراد الخير أصابه، والموفق من وفقه الله.

وبعد، فإني ذاكر ما وقفت عليه من تأويلات للقائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص للنصوص المخالفة لقولهم، وهي عندهم تعد أجوبة على ما احتج به أهل السنة والجماعة على قولهم إن الإيمان يزيد وينقص، ثم اتبع ذكر ذلك بما يبين فساد تلك التأويلات، وإن كان فسادها معلومًا من خلال ما ذكر آنفًا في بيان فساد التأويل إجمالًا.١ - فمن أجوبتهم عن الآيات الدالة على زيادة الإيمان إدعاؤهم أنها محمولة على أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم كانت تأتيهم الفروض فرض بعد فرضًا، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص إلى أن تكاملت الفروض وكمل الدين، فكان الإيمان يزيد بزيادة المؤمن به. ثم لما كمل الشرع فلا مجال بعد ذلك لزيادة الإيمان إذ إن هذا لا يتصور في غير عصره ﷺ.

والجواب عن هذا أن يقال:

لا ريب في أن الإيمان الذي أوجبه الله على عباده وأمرهم به كان يزيد شيئا فشيئًا كما أن القرآن الكريم كان يزيد شيئًا فشيئًا إلى أن أتم الله الدين وأكمله وأنزل في بيان

ذلك قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

والإكمال الذي نص عليه في الآية عائد إلى الإيمان الذي هو أمر الرب سبحانه وتعالى حيث إنه سبحانه أمر عباده بالتوحيد ثم الصلاة ثم الصيام ثم الحج، فلم يكن سبحانه قد أنزل تشريعه على عباده جملة واحدة، وإنما أنزله عليهم شيئًا فشيئًا حتى تكامل التشريع.

وليس عائدًا على أفعال المكلفين وقيامهم به إذ إن الآية ليس المراد بها أن كل واحد من الأمة وجب عليه ما يجب على سائر الأمة وأنه فعل ذلك وقام به، وإنما المراد أن الله أكمل التشريع، فالإكمال المشار إليه في الآية عائد إلى المؤمن به.

ولا يلزم من كمال الدين وتمامه من جهة المؤمن به أن يكون الناس متساوين فيما أمروا به من الإيمان، كما فهمه هؤلاء، فإن هذا من أصول غلطهم، فإنهم ظنوا أن الإيمان شيء واحد، وأنه يستوي فيه جميع المكلفين. وغلطهم في هذا ظاهر، لأن الإيمان الذي أوجبه الله على عباده يتنوع ويتفاضل، وهم يتباينون فيه تباينًا عظيمًا، فيجب على الملائكة من الإيمان ما لا يجب على البشر. ويجب على الأنبياء من الإيمان ما لا يجب على غيرهم، ويجب على العلماء من الإيمان ما لا يجب على غيرهم، ويجب على الأمراء ما لا يجب على غيرهم، وليس المراد أنه يجب عليهم من العمل فقط، بل ومن التصديق والإقرار فإن الناس وإن كان يجب عليهم الإقرار المجمل بكل ما جاء به الرسول فأكثرهم لا يعرفون تفصيل كل ما أخبر به، وما لم يعلموه كيف يؤمرون بالإقرار به مفصلًا، وما لم يؤمر به العبد من الأعمال لا يجب عليه معرفته ومعرفة الأمر به، فمن أمر بحج وجب عليه معرفة ما أمر به من أعمال الحج والإيمان بها، فيجب عليه من الإيمان والعمل ما لا يجب على غيره، وكذلك

من أمر بالزكاة يجب عليه معرفة ما أمر الله به من الزكاة ومن الإيمان بذلك والعمل به ما لا يجب على غيره، فجيب عليه من العمل والإيمان ما لا يجب على غيره إذا جعل العلم والعمل ليسا من الإيمان، وإن جعل جميع ذلك داخلًا في مسمى الإيمان كان أبلغ فبكل حال قد وجب عليه من الإيمان ما لا يجب على غيره.

فكيف يقال بعد هذا إن زيادة الإيمان غير متصورة ولا مجال لها بعد عصر رسول الله ﷺ، فه الإيمان المأمور به من وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة كالإيمان المأمور به من لم يجب عليه الحج لعدم وجودها؟ وهل الإيمان المأمور به من وجبت عليه الزكاة لاكتمال النصاب، كالإيمان المأمور به من لم يكن عنده مال يبلغ النصاب؟ وهل الإيمان الواجب على من علم بتفاصيل الشريعة ودقائق مسائلها كإيمان من لم يبلغه من الأمر والنهي إلا الشيء اليسير؟ وهل إيمان من آمن بالرسول باطنًا وظاهرًا ثم مات قبل أن يعرف شرائع الدين كإيمان من عرف الشرائع بتفاصيلها فآمن بها وعمل بها؟ لذا يقول شيخ الإسلام: "فلا يمكن المنازعة أن الإيمان الذي أوجبه الله يتباين فيه أحوال الناس، ويتفاضلون في إيمانهم ودينهم بحسب ذلك".

ولهذا فإن قولهم إن الزيادة غير ممكنة بعد اكتمال الشرع وغير متصورة بعد عصر النبي ﷺ متعقب بما تقدم، بل إن الفرهاري شارح العقائد مع أنه من القائلين بعدم زيادة الإيمان ونقصانه قد تعقب هذا القول ونبه على غلطه، حيث قال بعد أن حكاه:"وفيه نظر لأن الإطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ فإن أحدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض آخر فيؤمن به، والإيمان يجب إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا".

٢ - ومن أجوبتهم قولهم: إن الإيمان له معنيان:

أحدهما: تصديق الجنان بما لابد من تصديقه وهو قوله ﷺ في جواب جبريل:

"الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته... " الحديث فمن أتى بهذا التصديق صدقًا من قلبه حرمه الله تعالى عن النار الشديدة المؤبدة التي أعدها للكافرين وإن زني وإن سرق وغن وإن أي: إن عمل الكبائر.

والمعنى الثاني: السكينة والطمأنينة التي تحصل للمقربين وهو قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ [الفتح: ٤]، وقوله تعالى: أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي [البقرة: ٢٦٠] وقوله تعالى: لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ [الحديد: ٩].وخلاصة هذا: أن الإيمان قد يطلق على ما هو الأساس في النجاة وقد يطلق على الكامل المنجي بلا خلاف، فمن قال: لا يزيد ولا ينقص فمراده القدر الذي هو الأصل في النجاة، ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل.قلت: لقد سأل رجل الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ عن الإيمان فقال: "الإيمان إيمانان، فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والبعث والحساب فأنا مؤمن، وإن كنت تسألني عن قول الله ﷻ: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ [الأنفال: ٢] فوالله ما أدري أنا منهم أم لا".

فبين رَحِمَهُ اللَّهُ أن للإيمان إطلاقين: أحدهما: أصل الإيمان الذي لا نجاة إلا بتحقيقه، والثاني كمال الإيمان الذي يحصل به النجاة المطلقة من نار جنهم والفوز بالدرجات العالية في الجنة.

فتقسيم الإيمان على هذا النحو واضح لا إشكال فيه، لكن لا يلزم منه أن يكون القسم الأول منه غير قابل للزيادة والنقصان؛ لأنه لا ريب عند أهل العلم بالكتاب والسنة أن الناس يتفاوتون في تصديقهم بالله وملائكته وكتبه ورسوله وفي غير ذلك من أمور الإيمان بحسب قوة الأدلة وضعفها وقوة التصديق وضعفه، فليس تصديق النبي

ﷺ بالله وملائكته وكتبه ورسله كتصديق آحاد الأمة، وليس تصديق الملائكة بذلك كتصديق آحاد الناس، بل بينهم من الفرق ما الله به عليم.

ثم إن قيل إن أصل الإيمان الذي لا يتحقق الإيمان إلا به لا يقبل النقص، فما وجه عدم قبوله الزيادة، وكيف يكون قد بلغ الكامل المنجي إلا لكونه زاد، وبهذا يعلم تناقض قول هؤلاء.

ومما يبين تناقضه أيضًا وصفهم للإيمان بالكامل إذ كيف يوصف بالكامل ما لا يقبل الزيادة ولا النقص، ولهذا تحرج بعضهم من إطلاق هذه العبارة لما تتضمنه من دلالة على قول الإيمان للزيادة والنقصان. يقول الزبيدي في الإتحاف بعد أن حكى القول المتقدم: "قلت: وهو حسن، ولكن ما أعجبني تسمية القسم الأخير بالكامل، فإنه يستدعي أن يكون مقابله ناقصًا، وهو وإن كان صحيحًا في نفس الأمر لكن التعبير غير حسن، والأولى أن يعبر عنه بالإيمان الشرعي".

فانظر لشدة التحرج من هذه الأسماء الشرعية "كمال الإيمان"، "نقصان الإيمان" "زيادة الإيمان وأعجب لذلك. فلم يعجبه تسمية الإيمان التام الكامل بـ"الكامل" لمناقضته لأصولهم، وإن كان صحيحًا في نفس الأمر، والله المستعان.

٣ - ومنها تأويلهم للنصوص الواردة في الزيادة بأن المراد بها الثبات والدوام على الإيمان، أي أنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لأن التصديق عرض، والأعراض لا تبقى إلا بتجدد الأمثال. وحاصل الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعداده، وهذا بالاستمرار عليه وعدم الذهول عنه، فإن الاستمرار على التصديق يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت.قلت: قولهم هذا مبني على أن التصديق عرض من الأعراض، والأعراض عندهم لا تقبل الزيادة والنقصان وإنما الذي يقبل الزيادة والنقصان الأجسام دون

الأعراض.

والكلام على هذا يكون بعد معرفة حقيقة العرض ما هو: فالعرض: هو الموجود الذي يحتاج في وجوده على موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج إلى جسم يحله ويقوم هو به.

بهذا عرفوا العرض، فالسواد والبياض وغيرهما من الألوان، والحركة والسكون وغيرهما أعراض لأنها تحتاج في وجودها إلى موضع تقوم به.

ولا ريب أن هذه تقبل الزيادة والنقصان، ومن ذا الذي يستريب في أن هناك سوادًا أشد من سواد وحركة أقوى من حركة وسكونًا أهدى من سكون، فقبول هذه الأمور الزيادة والنقصان أمر لا ريب فيه، فإذا كان ذلك كذلك، فالإيمان كذلك يقبل الزيادة والنقصان كسائر الأعراض لا فرق. قال شيخ الإسلام: "إن نفس العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي من القدرة والإرادة، والسمع والبصر والكلام، بل سائر الأعراض من الحركة والسواد والبياض ونحو ذلك.... فما من صفة من صفات الحي وأنواع إدراكاته وحركاته بل وغير صفات الحي إلا وهي تقبل التفاضل والتفاوت إلى ما لا يحصره البشر".أما حملهم النصوص الواردة في الزيادة على الثبات والدوام على الإيمان فتأويل باطل؛ لأن "حقيقة الزيادة لا يعقل منها الثبوت على الشيء، وإنما يعقل منها الزيادة في ذاته".

فالآيات الواردة المنصوص فيها على زيادة الإيمان المراد بها زيادة الإيمان نفسه علمًا واعتقادًا وعملًا، كما في قوله تعالى: وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ [التوبة: ١٢٤].

أي زادتهم تصديقًا وإقرارًا بما فيها ثم عملًا بذلك التصديق. قال ابن جرير: "فإن قيل: فكيف زادتهم السورة تصديقًا وإقرارًا قيل: زادتهم إيمانًا حين نزلت؛ لأنهم قبل

أن تنزل السورة لم يكن لزمهم فرض الإقرار بها، والعمل بها بعينها إلا في جملة إيمانهم بأن كل ما جاء به نبيهم ﷺ من عند الله فحق، فلما أنزل الله السورة لزمهم فرض الإقرار بأنها بعينها من عند الله، ووجب عليهم فرض الإيمان بما فيها من أحكام الله وحدوده وفرائضه، فكان ذلك هو الزيادة التي زادهم نزول السورة حين نزلت من الإيمان والتصديق بها، وبنحو الذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل...".

..... ثم أيضًا قول هؤلاء إن المراد بالزيادة في الإيمان هو الثبات والدوام عليه، يلزم منه أن يكون النبي ﷺ إنما يفضل غيره بدوام إيمانه وثباته لا غير، وقد قالوا بهذا القول والتزموا هذا اللازم الفاسد. قال شيخ الإسلام بعد أن أشار إلى قولهم هذا: "فهذا هو الذي يفضل به النبي ﷺ غيره في الإيمان عندهم، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد من وجوه كثيرة كما قد بسط في مواضع أخرى". ٤ - ومنها حملهم للنصوص الواردة في زيادة الإيمان بأن المراد بها زيادة إشراق نوره في القلب وزيادة ثمراته.

قلت: وهذا التأويل من جنس الذي قبله، مفاده صرف النص عن ظاهره الصريح إلى تأويلات بعيدة غير مرادة منه.

وإلا فمن المعلوم أن ثمرات الإيمان أمر خارج عن الإيمان، ولا يقول عاقل إن الجزاء على فعل الطاعة والإثابة عليها هو الطاعة نفسها، بل كان عاقل يعلم أن الثواب على الطاعة غير الطاعة، بل أمر خارج عنها. ولهذا أجاب القاضي أبو يعلى عن الشبهة بقوله: "وثواب الإيمان ليس بإيمان".وقال أيضًا: "والإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية نفسه وثوابه، خلافًا للمعتزلة في قولهم لا يزيد ولا ينقص لا ثوابه ولا نفسه، وخلافًا للأشعرية في قولهم يزيد وينقص ثوابه لا نفسه، والدلالة على ما ذكرنا قوله تعالى وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وقوله تعالى وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ

يَسْتَبْشِرُونَ وقوله تعالى لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا [المدثر: ٣١]....".

وتأويلهم هذا، والتأويل الذي قبله هو من جنس تأويلهم لنصوص الصفات سواء بسواء، فالباب في الجميع واحد، وهو صرف النصوص عن ظواهرها المرادة إلى معاني بعيدة غير مرادة من النصوص. وقد بين أهل العلم فساد منهج التأويل وقبحه وضرره على الدين، حتى قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الصواعق المرسلة: "والدين إذا أحيل على تأويلات المتأولين انتفضت عراه كلها، ولا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذاهبها إلا وجدت السبيل إليه" ، وكفى بذلك بيانًا لقبح التأويل، ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد استوفى الرد على أهل التأويل وبين فساد منهجهم هذا، في كتابه المذكور آنفًا ولا سيما في المجلد الأول منه.

٥ - ومنها قولهم إن النقصان والزيادة يرجع إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلك راجعًا إلى القول والعمل، دون التصديق؛ لأن ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان فأما التصديق فمتى انخرام منه أدنى شيء بطل الإيمان... والأمر الثاني: في جواز إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان، يتصور أيضًا أن يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضًا في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعًا إلى الجزاء والثواب والمدح والثناء، دون نقص وزيادة في التصديق من حيث الصورة.

والجواب عن هذين الأمرين أن يقال: عن الأمر الأول وهو جعلهم الزيادة والنقصان راجعين إلى العمل والقول دون التصديق أن هذا تحكم في النص بلا دليل سوى تصور خاطئ وهو ظنهم أن التصديق متى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان، وقد سبق الجواب عن هذا بما يشفي ويكفي وذلك بالنقل عن أهل العلم المحققين

في أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان دون أن يكون قبوله للنقصان يقتضي شكًا أو كفرًا كما فهمه هؤلاء، بل إنه يكون تصديقًا دون تصديق وهذا أمر يحسه كل أحد من نفسه فإن تصديق المرء ببعض الأمور يختلف من وقت لآخر قوة وضعفًا بحسب قوة الأدلة والبراهين، فكيف يقال بعد ذلك إن التصديق متى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان؟

أما الجواب عن الأمر الثاني وهو حملهم معنى الزيادة والنقصان على أن ذلك إنما يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة أي أنه يرجع إلى الجزاء والثواب والمدح والثناء. فيقال هذا عين التأويل المتقدم في الشبه التي قبل هذه والجواب المتقدم هناك جواب على هذا.٦ - ومنها: قول بعضهم الإيمان الشرعي معاهدة التزام الطاعة وعقد على التسليم والانقياد ظاهرًا وباطنًا، وهو أمر واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يقبل الزيادة والنقصان، ولكن هذا العهد والعقد ينسحب على العقائد والأخلاق والأعمال كلها فالعقد والأخلاق والأعمال كلها فالعقد واحد والمعقود عليه متعدد فإن أتى بجميع ما التزمه وعقد عليه فعقده وعهده تام وكامل، وإلا فناقص، ومثاله النكاح فإنه عقد على التزام موجب الزوجية، وهو أمر بسيط لكنه يتضمن بجميع حقوق الزوجية، فالنكاح لا يزيد ولا ينقص، وإنما الزيادة والنقصان في وفاء حقوقه، ويشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ [الرعد: ٢٥]، وقوله يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ [المائدة: ١]، فكذلك الإيمان عهد واحد وميثاق بسيط لا زيادة فيه ولا نقصان، وإنما الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق.

قلت: وهذا الكلام مشتمل على تكلف زائد جهد قائله في إبطال دلالة النصوص على زيادة الإيمان ونقصانه حسبما فهمها السلف، وحملها على هذا المعنى المتوعر

الذي لم يفقه قبله غيره.

وكلامه مشتمل على أمور باطلة ودعاوى غير صحيحة أوضحها قوله عن الإيمان أنه أمر واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتقبل الزيادة والنقصان. ومعنى لا يتجزأ أي ليس له أجزاء، ويبطل هذا قول النبي ﷺ: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة)) الحديث. ومعنى لا يتبعض أي ليس له أبعاض فإذا ذهب بعضه ذهب كله، ويبطل هذا قوله ﷺ ((يخرج من النار من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان)) الحديث.....

وكذلك قوله:"... فكذلك الإيمان عهد واحد وميثاق بسيط لا زيادة فيه ولا نقصان".فإن المراد بالبسيط عندهم ضد المركب وهو ما لا أجزاء له ، وقد سبق التنبيه على ما في وصف الإيمان بأنه ليس له أجزاء من غلط وما فيه من مخالفة للأحاديث الصريحة الدالة على أن الإيمان له شعب وأجزاء يزيد الإيمان بزيادتها وينقص بنقصها.

وقائل هذا الكلام بني قوله بعدم زيادة الإيمان ونقصانه على مقدمة فاسدة وهي: وصف الإيمان بأنه بسيط أي غير مركب، فإذا علم فساد هذه المقدمة يعلم فساد نتيجتها.

وكذلك قوله في ختام كلامه: "وإنما الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق".

فإن الأمور المنطوية تحت ميثاق الإيمان وهي الأعمال الصالحة بأنواعها كلها داخلة في مسمى الإيمان بدلالة نصوص الكتاب والسنة على ذلك والإيمان يزيد بزيادتها وينقص بنقصها كما في قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ

الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا [الأنفال: ٢ - ٤].

فجعل الله سبحانه الصلاة والزكاة والتوكل من أعمال الإيمان الداخلة في مسماه، فإذا قام المسلم بتحقيقها والقيام بها على أكمل وجه زاد إيمانًا، وارتقى إلى أن يصبح إيمانًا حقًا.

فإذا تبين هذا يعلم أن في قوله: إن الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق يعد ردًا على قوله إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الأمور المنطوية تحت الإيمان إيمان بدلالة الكتاب والسنة، وقد ذكر أنها تزيد وتنقص، وبالله التوفيق.

وهذا آخر ما يتعلق بالفصل الثالث، وقد كان الحديث فيه عمن قال: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وذكر شبههم ومواقفهم من نصوص الشرع المخالفة لقولهم مع الرد عليهم في ذلك.

والذي أريد أن أقوله هنا: هو أن هذه الأفكار الباطلة، والأقوال الخاطئة، والتي منها الإرجاء وعدم القول بزيادة الإيمان ونقصانه لا تزال موروثة إلى يومنا هذا، فالأمر كما قيل: لكل قوم وارث، ولكل أرض حارث.

فليس الأمر كما يزعمه بعض الناس أنها أفكار ماتت بموت أهلها، وانقرضت بانقراضهم، ثم يجعل ذلك مدخلًا له ليتعرض على البحث فيها، وفي تخطئة من قال بها.

فالأمر ليس كما يزعمه هذا الزعم، والمهون بقوله هذا من شأن العقيدة ونشرها، والدفاع عنها، وتنقيتها من الأفكار الدخيلة، فإنه يوجد من المعاصرين من يقول بتلك الأقوال، ويدافع عنها، وينتصر لها، ويسعى على قدم وساق في بثها ونشرها في الأمة.

ولعلي أشير هنا إشارة سريعة إلى بعض من تأثر بهذه الأقوال من أهل عصرنا وانتصر لها، مع التنبيه على من رد عليهم إن وجد.

١ - فمن هؤلاء محمد أنور الكشميري الديوبندي المتوفى سنة ١٣٥٢هـ، صاحب كتاب (فيض الباري على صحيح البخاري)، وليت (صحيح البخاري) سلم من فيض هذا الكشميري، فقد شحن كتابه بالمغالطات المكشوفة، والإفتراءات الواضحة، والتأويلات البغيضة، والسباب لبعض أهل العلم، كل ذلك بعبارات مفككة، وأسلوب غث ضعيف. ومن مفضوح أكاذيبه وأوضح مغالطاته قوله عن الإمام المصلح، والداعية المجدد الشيخ محمد عبدالوهاب رحمه الله تعالى: "أما محمد بن عبدالوهاب النجدي فإنه كان رجلًا بليدًا قليل العلم فكان يتسارع إلى الحكم بالكفر، ولا ينبغي أن يقتحم في هذا الوادي إلا من يكون متيقظًا متقنًا عارفًا بوجوه الكفر وأسبابه".

قلت: ولا يقول هذا من يدري ما يقول، بل لا يقوله إلا حانق حاقد مريض القلب بالهوى.

أما من عرف الشيخ وخبر سيرته وطالع مؤلفاته وتجنب الأهواء المضلة والدعايات الكاذبة لا يجد إلا سيرة عالم فذ، وإمام مجدد، ومصلح غيور، ولا تزال دعوته تؤتي أكلها - وإن رغمت أنوف - بحمد الله تعالى. وقول الكشميري عن الشيخ إنه يتسارع في التكفير كذب على الشيخ افتراء عليه تبرأ منه الشيخ نفسه، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأما ذكره الأعداء عني أني أكفر بالظن وبالموالاة أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة. فهذا بهتان عظيم، يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله". ويقول حفيده الشيخ عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن: "والشيخ محمد رَحِمَهُ اللَّهُ من أعظم الناس توقفًا وإحجامًا عن إطلاق الكفر، حتى إنه لم يجزم بتكفير الجاهل الذي يدعو غير الله من أهل القبور أو غيرهم إذا لم يتيسر له من ينصحه ويبلغه الحجة التي يكفر تاركها". وقد أطال الكشميري في كتابه المتقدم

الكلام على مسألة الإيمان على طريقة المرجئة، وقد قام بنقده والرد عليه الشيخ محمد أمين المصري في كتابه من هدي سورة الأنفال، والشيخ ابن عبدالحق النورفوري في كتابه إرشاد القارئ في الرد على كتاب فيض الباري، والكتاب لا يزال مخطوطًا، وهو مشتمل على ردود جيدة وتتبعات دقيقة، إلا أن مؤلفة لم يكمله بعد يسر الله له إكماله وطبعه.

٢ - ومنهم جهمي هذا العصر وحامل لواء التعطيل فيه محمد زاهد الكوثري المتوفى سنة ١٣٧١هـ في كتابه تأنيب الخطيب وفي غيره من كتبه، وأكاذيب هذا الرجل لم تعد تخفى على أحد، وسوآته الفكرية تمتلئ بها كتب السنة التي قام بإخراجها وتحقيقها. وقد شفى وكفى في الرد عليه وبيان كذبه ومغالطاته الشيخ العلامة ذهبي هذا العصر عبدالرحمن المعلمي في كتابه الفذ "التنكيل بما في كتاب الكوثري من الأباطيل".

٣ - ومنهم مريد الكوثري والمتهالك في حبه عبدالفتاح أبو غدة، ودور هذا المريد ظاهر في حرثه لأفكار شيخه والإشادة بها، ووصف كلام شيخه بأنه تحقيق متين، وإطارئه دائمًا بالعلامة والمحقق والإمام وغير ذلك.

ولنشر هنا إلى بعض كلام أبي غدة فيما يتعلق بمسألة زيادة الإيمان ونقصانه ورأيه فيه.

فقد نقل كعادته كلام شيخه محتفيًا به رغم ما في كلام شيخه من ثلب للسلف بعامة، ولإمام المحدثين وأمير المؤمنين في الحديث أبي عبدالله البخاري بخاصة.

واسمع ماذا نقل عن شيخه في الطعن بالإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال - أي الكوثري -: "ومن الغريب أن بعض من يعدونه من أمراء المؤمنين في الحديث يتبجح قائلا: إني لم أخرج في كتابي عمن لا يرى أن الإيمان قول وعمل يزيد

وينقص مع أنه أخرج عن غلاة الخوارج ونحوهم في كتابه وهو يدري أن الحديث القائل بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص غير ثابت عن النقاد، ولا التفات على المتساهلين ممن لا يفرقون بين الشمال واليمين...". ومن شدة احتفاء هذا المريد بكلام شيخه المتقدم، رغم ما فيه من إساءات ومغالطات، فقد نقله في موضعين من مؤلفاته ثم وصفه بأنه بيان شافي!!

قلت: ولننبه على بعض ما في هذا البيان الشافي من مغالطات:

أولًا: في وصفه للإمام البخاري بأنه "يعدونه من أمراء المؤمنين في الحديث" إشارة إلى أنه ليس معدودًا عندهم كذلك ولا يقول هذا إلا مكابر ممرض، والبخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمير المؤمنين في الحديث وإمامهم رغم بغض شانئيه، ولا خلاف في ذلك بين أهل العلم. ثانيًا: وصفه للبخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه "يتبجح" وقد جاء في تهذيب اللغة للأزهري في مادة "بجح" عن الليث وغيره: فلان يتبجح بفلان ويتمجح إذا كان يهذي به إعجابًا.

قلت: فاختيار هذه الكلمة دون غيرها في وصف أمير المؤمنين في الحديث وقدوة الموحدين والمقدم على أضرابه وأقرانه يدل على قلة ورع قائله وسوء أدبه وبذائه أسلوبه وسلاطة لسانه مع العلماء وخاصة مع الأكابر منهم، وليس هذا بغريب من الكوثري فله قصب سبق في هذا المضمار، بل هو فارس هذا الميدان وحامل لوائه، وسبابه وشتائمه لأئمة الدين وهداة الإسلام لا تحصى إلا بكلفه، ومن ألقى نظرة عاجلة في بعض مؤلفاته أو تعليقاته علم ذلك.

ثالثًا: اعتراضه على البخاري في قوله بأنه لم يخرج من صحيحه عمن يرى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، مع أنه أخرج فيه عن غلاة الخوارج ونحوهم.

قلت: روى قول البخاري المتقدم عنه وراقه محمد بن أبي حاتم قال سمعته -

أي البخاري - يقول دخلت بلخ، فسألوني أن أملي عليهم لكل من كتبت عنه حديثًا، فأمليت ألف حديث لألف رجل ممن كتبت عنهم. قال: وسمعته قبل موته بشهر يقول: كتبت عن ألف وثمانين رجلًا ليس فيهم غلا صاحب حديث، كانوا يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص.

قلت: وهذا الذي سماه الكوثري: "تبجحًا" يعد في معيار العدل والإنصاف ميزة ومنقبة لكتاب البخاري الصحيح؛ لأن عدم الرواية عن مثل هؤلاء وإن كانوا حفاظًا فيه إخماد لبدعتهم وإطفاء لنارها. قال بن دقيق العيد: "إن وافقه غيره فلا يلتفت إليه إخمادًا لبدعته وإطفاءًا لناره، وغن لم يوافقه أحد ولم يوجد ذلك الحديث إلا عنده مع ما وصفنا من صدقه وتحرزه عن الكذب واشتهاره بالتدين وعدم تعلق ذلك الحديث ببدعته فينبغي أن تقدم مصلحة تحصيل ذلك الحديث ونشر تلك السنة على مصلحة إهانته وإطفاء ناره".

إذن فماذا يضير البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ إن ترك الرواية عن مثل هؤلاء وتمدح بفعله هذا ليكون في عمله هذا إخمادًا لهذه البدعة وعدم نشر لها ولا سيما وأن تخرج البخاري لأي راو في صحيحه مقتض لعدالته عنده، فإن ترك البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ الرواية عن مثل هؤلاء - على بحث عند أهل العلم في جواز الرواية عنهم أو عدم جوازها - سائغ لتيسر الرواية عنده عن غيرهم ممن شاركوهم في الرواية لتلك الأحاديث، وفارقوهم في عدم الابتداع، ولما في عمله هذا من مصلحة إخماد البدعة وعدم تقديم أهلها وإبرازهم. ولأمر آخر وهو أن أهل البدع كما سماهم السلف: "أصحاب أهواء" وأتباعهم لأهوائهم في الجملة ظاهر، فلربما يكذب ويتجرأ على الكذب لينتصر لهواه - كما سبق أن مر معنا عن بعض هؤلاء - ولهذا المعنى قال علي بن حرب الموصلي: "كل صاحب هوى يكذب ولا يبالي" قال المعلمي معلقًا عليه "يريد والله

أعلم أنهم مظنه ذلك فيحترس من أحدهم حتى يتبين براءته". وأمر آخر أيضًا وهو أن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ لم يخرج في صحيحه عمن كان داعية إلى بدعته، وإنما خرج عمن كان مستترًا بها غير مظهر لها، كما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: ولهذا لم يخرج أهل الصحيح لمن كان داعية، ولكن رووا هم وسائر أهل العلم عن كثير ممن كان يرى في الباطن رأي القدرية والمرجئة والخوارج والشيعة".

فترك البخاري الرواية عن أهل هذه البدعة لمثل هذه الأسباب المتقدمة يعد منقبة لصحيحه رَحِمَهُ اللَّهُ، وميزة له، وحق له أن يذكرها وإن كان في ذكره لها يقصد التأكيد على الحذر من أهل هذه الأهواء ومجانبتهم وعدم التلقي عنهم ليسلم للمرء دينه ومعتقده، فرحم الله البخاري على شدة تحريه وقوة حرصه على سلامة التوحيد والسنة، ولكن هذا كله يعد في ميزان الغوغانية مذمة له والله المستعان.

رابعًا: قوله: "وهو يدري أن الحديث القائل بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص غير ثابت عند النقاد، ولا التفات إلى المتساهلين ممن لا يفرقون بين الشمال واليمين...".

قلت: وصنيع الكوثر هنا خداع عجيب ومكر مفضوح فهو يوهم القارئ أن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ إنما اعتمد بقوله في زيادة الإيمان ونقصانه على هذا الحديث الضعيف الذي لا يثبت عند نقاد الحديث لكن البخاري - كما يرى هذا الزاعم - احتج به على قوله بل ولم يجد له حجة على قوله غيره.

فيقال لهذا الكوثري المخادع: إنما أنت مفتر، فقد قرأت أدلة البخاري في كتابه الصحيح على هذه المسألة، نصوص بينة من كتاب الله، وأحاديث نيرة من كلام رسول الله ﷺ ساقها رَحِمَهُ اللَّهُ مستدلًا بها على زيادة الإيمان ونقصانه قال رَحِمَهُ اللَّهُ:

باب زيادة الإيمان ونقصانه، وقول الله تعالى وَزِدْنَاهُمْ هُدًى [الكهف: ١٣]

وقال: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر: ٣١] وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] فإذا ترك شيئًا من الكمال فهو ناقص. ثم ساق بسنده حديث أنس عن النبي ﷺ قال: ((يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير - الحديث)) ثم أشار إلى لفظة أخرى للحديث فيها "من إيمان" مكان "من خير".

فهل البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ احتج على قوله بأن الإيمان يزيد وينقص بذلك الحديث كما يزعمه الكوثري، أو أنه استدل على قوله بهذه الآيات البينات والحديث الواضح.

أقول: لا شك أن الكوثري كان يعلم بماذا احتج البخاري على مذهبه، وبماذا استدل على قوله، ولكن من دأب على المكر والتدليس والتلبيس على الأغمار من شانه أن يتجاهل تلك الاستدلالات، ويتغافل ويتعامى عنها، لينفذ بعد ذلك إلى ما يريد.

وعلى كل فهذه التلبيسات المفضوحة والمغالطات المكشوفة سماها مريده أبو غدة بيانًا شافيًا، والأمر في الحقيقة لا يعدو كونه حبًا مفرطًا في الشيخ وتعلقًا بأقواله وتعظيمًا لها، لا أقل ولا أكثر، رغم أن تلك الأقوال لا تحمل علمًا يذكر، فضلًا عما فيها من مغالطات وأكاذيب.

٤ - ومنهم الشيخ حسن أيوب وذلك في كتابه "تبسيط العقائد الإسلامية" فقد سلك فيه طريقة المرجئة في مسائل الإيمان، بالإضافة إلى ما فيه من انحرافات عقدية أخرى. وقد كتب الشيخ أبو تراب الظاهري في الرد عليه مقالًا نشر في جريدة المدينة بعنوان: "التحذير مما كتب الشيخ حسن أيوب في تبسيط العقائد الإسلامية".

ذكر في أوله أنه اطلع على هذا الكتاب الذي شاع وانتشر بين الناس ثم قال: "فراعني فيه أشياء تمس العقيدة الصحيحة فتنحرف بها عن جادة الصواب والحق، وأشفقت أن يعتنقها الشباب في هذا العصر غضبة عقولهم فترسخ في أذهانهم فيتنكبوا

السبيل الأقوم فبادرت إلى كتابه هذا الرد على ما كتبه الشيخ حسن أيوب ليتنبه له قراؤه ويلتزموا المسلك الصحيح وأول المآخذ على كتابه المذكور: أنه قرر مذهب المرجئة والجهمية في الإيمان، وصحح هذا المذهب ونسبه إلى الجمهور... " ثم شرع في نقده والرد عليه.

٥ - ومنهم محمد إدريس الكاندهلوي كما في كتابه: "تحفة القارئ بحل مشكلات البخاري" وهو في كثير من المواضع فيه ينقل عن شيخه محمد أنور الكشميري، وقد تقدم الكلام على شيخه قريبًا.

هذا ولم أشأ الاستطراد بذكر جميع من وقفت على أنه قال بهذا القول من أهل عصرنا ولم أشأ كذلك تسمية المؤسسات العلمية القائمة عليه وإنما أردت فقط الإشارة إلى بعض الأفراد من القائلين بهذا القول، لأدل بهم على غيرهم، ولأنبه بهم على من سواهم، ولأبين كذب دعوى من قال إن هذه الأفكار قد ماتت ولم يبق منها شيء في زماننا.

ثم إن هؤلاء الخالفين الذين أشرت إلى بعضهم لم يأتوا بجديد في مجال الاستدلال غير تكرار شبه من سبقهم، وإعادة ترديدها، وهذا يفيدنا أن الردود التي ذكرت سابقًا في الرد على أسلافهم كافية في الرد عليهم.

(باب ذكر سبب نشوء الخلاف في هذه المسألة)

بعد طول العرض لأقوال الناس في هذه المسألة من قائل بزيادة الإيمان ونقصانه إلى قائل بالزيادة دون النقصان على قائل بعدم الزيادة والنقصان قد ينقدح في ذهن القارئ تساؤل يطلب جوابه، وهو ما الذي أثار هذه القضية بين المسلمين، وجعلها تبحث هذا البحث، ويدور حولها هذا الجدل الطويل العريض بين متجاذبين منهم

المحق ومنهم المبطل؟

أما كان الناس زمن الصحابة رضي الله عنهم يقرأون القرآن الكريم ويسمعون السنة النبوية ويعلمون منهما أن الإيمان يزيد وينقص، ويحس بذلك كل واحد منهم في نفسه وفي إخوانه وجلسائه، ولأجله كانوا يجلسون مجالس ذكر وإيمان يطلبون فيها زيادة الإيمان ويجانبون مجالس اللغو واللهو، ويحذرون منها خشية نقصان الإيمان، ولا يعرف في أزمانهم مخالف لهم في ذلك، بل إن ذلك يعد بمثابة الإجماع منهم. فما الذي جعل بعض من جاء بعدهم يتشكك في هذا الأمر، ويستريب منه، ويضع دونه شبهًا وأستفهامات؟

وما الذي جعل البعض يدعي أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص رغم وضوح الأمر وبيانه وعدم خفائه حتى إنه ليقال فيه إنه أمر معلوم من الدين بالضرورة؟

وما الذي كان وراء نشوء هذه المسألة وحدوثها بعد أن لم تكن معروفة قبل؟

فهذا سؤال يطرح نفسه - كما يقولون -، والجواب عنه أن يقال: الأمر كما ذكر لم يكن بين الصحابة رضي الله عنهم أي خلاف في هذا الأمر بل ولا في غيره من مسائل أصول الدين وأساسياته، وإنما الخلاف في ذلك نجم بعدهم، وذر قرنه في أواخر زمانهم، "والصحابة رضي الله عنهم كانوا أقل فتنًا من سائر من بعدهم فإنه كلما تأخر العصر عن النبوة كثر التفرق والخلاف، ولهذا لم تحدث في خلافه عثمان بدعة ظاهرة، فلما قتل وتفرق الناس حدثت بدعتان متقابلتان بدعة الخوارج المكفرين لعلي، وبدعة الرافضة المدعين لإمامته وعصمته أو نبوته أو إلاهيته. ثم لما كان في آخر عصر الصحابة في إمارة ابن الزبير وعبدالملك حدثت بدعة المرجئة والقدرية، ثم لما كان في أول عصر التابعين في أواخر الخلافة الأموية حدثت بدعة الجهمية المعطلة، والمشبهة الممثلة، ولم يكن على عهد الصحابة شيء من ذلك".وهكذا بدأت الفتن

تتابع، ونار الأهواء تضطرم وتتفاقم فكثرت البدع في الأمة وفشت، وتزايدت الفرق وكثرت حتى تحقق في الأمة قول الصادق المصدوق ﷺ: ((وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة)).

ولا شك أن وراء تلك الفتن أناس حاقدون على الإسلام وأهله يسوؤهم انتشار هذا الدين ويغيظهم كثرة أهله فجهدوا في إضرام تلك النار وتفانوا في إشعالها أمثال عبدالله بن سبأ اليهودي، والجعد بن درهم، والجهم بن صفوان وغيرهم من رؤوس الضلال.

فهذا سبب نشوء البدع بعموم، أما بدعة القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه خاصة فسبب نشأتها يرجع إلى بدعة الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة والحكم بخلوده يوم القيامة في نار جهنم، فإن هذه البدعة جرت وراءها بدعًا، وبيان ذلك أن الخوارج لما قالوا ببدعتهم احتجوا لها بنصوص الوعيد والتهديد، وأهملوا ما يقابلها من نصوص الرجاء والثواب والمغفرة، فقابلتهم طائفة ببدعة أخرى فقالت: عن المعاصي ليس لها تأثير في الإيمان فالإيمان لا يضر معه ذنب كما أن الكفر لا ينفع معه طاعة، واحتجوا لقولهم هذا بنصوص الوعد والرجاء، وأهملوا نصوص الوعيد كلها فقابلوا بدعة الخوارج ببدعة مثلها.

فجاءت المعتزلة وتوسطوا في الأمر حسب ظنهم فقالوا: إن مرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان لكنه لا يدخل في الكفر بل يكون في منزلة بين المنزلتين، أي بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان في الدنيا فأحدثوا بذلك بدعة ثالثة مع موافقتهم للخوارج في الحكم عليه بالخلود في النار.

فالمرجئة جعلوه في منزلة الإيمان الكامل، والخوارج جعلوه في منزلة الكفر الكامل والمعتزلة لم يجعلوه لا في الكفر ولا في الإيمان، فهذه ثلاث بدع.

والحقيقة أن هذه البدع الثلاث عائدة إلى اعتقاد الجميع أي الخوارج والمعتزلة والمرجئة أنه لا يجتمع مع الإيمان شيء من شعب الكفر أو شعب النفاق فإن وجد شيء من ذلك انتفى الإيمان كله عند الجميع.

قال شيخ الإسلام: "والأصل الذي منه نشأ النزاع اعتقاد من اعتقد أن من كان مؤمًا لم يكن معه شيء من الكفر والنفاق، وظن بعضهم أن هذا إجماع كما ذكر الأشعري أن هذا إجماع فهذا كان أصل الإرجاء... فلما كان هذا أصلهم صاروا حزبين. قالت الخوارج والمعتزلة قد علمنا يقينًا أن الأعمال من الإيمان فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان، وإذا زال بعضه زال جميعه لأن الإيمان لا يتبعض، ولا يكون في العبد إيمان ونفاق فيكون أصحاب الذنوب مخلدين في النار إذ كان ليس معهم من الإيمان شيء.. إلى أن قال: فقالت الجهمية والمرجئة، قد علمنا أنه ليس يخلد في النار أي مرتكب الكبيرة - وأنه ليس كافرًا مرتدًا بل هو من المسلمين، وإذا كان من المسلمين وجب أن يكون مؤنًا تام الإيمان، ليس معه بضع الإيمان لأن الإيمان عندهم لا يتبعض فاحتاجوا أن يجعلوا الإيمان شيئًا واحدًا يشترك فيه جميع أهل القبلة".

أما كون الإيمان لا يجتمع معه شيء من شعب الكفر أو النفاق، فقد سبق أن أبطلته مستدلًا على إبطاله بنصوص كثيرة، وكذلك جعل بطلانه. وأما عن موقف أهل السنة والجماعة من هذه المواقف الثلاثة أي من موقف الخوارج والمعتزلة، والمرجئة فيتلخص في: "أن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرًا ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج، إذ لو كفر كفرًا ينقل عن الملة لكان مرتدًا يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص، ولا تجري الحدود في الزنى والسرقة وشرب الخمر، وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين

الإسلام.

ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود في النار مع الكافرين، كما قالت المعتزلة، فإن قولهم باطل أيضًا، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى إلى أن قال: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ [البقرة: ١٧٨]، فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخًا لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بينهما. على أن قال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ [الحجرات: ١٠]. ومتفقون على أنه يستحق الوعيد المرتب على ذلك الذنب، كما وردت به النصوص، لا كما يقوله المرجئة، من أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، ولا ينفع مع الكفر طاعة. وإذا اجتمعت نصوص الوعد التي استدلت بها المرجئة، ونصوص الوعيد التي استدلت بها الخوارج والمعتزلة، تبين لك فساد القولين. ولا فائدة في كلام هؤلاء سوى أنك تستفيد من كلام كل طائفة فساد مذهب الطائفة الأخرى".

وكذلك نستفيد منه فائدة أخرى، وهي وضوح وسطية أهل السنة والجماعة الحقة بين الإفراط والتفريط، وذلك في جمعهم بين النصوص وتأليفهم بينها. وخلاصة قول أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة أنه يعد مؤمنًا ناقص الإيمان، أو مؤمنًا بإيمانه فاسقًا بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق ولا يسلب مطلق الاسم بكبيرته.

ثم إن المرجئة والخوارج والمعتزلة يستدلون بنصوص ظاهرها أن المؤمنين لا يعذبون، ويستدل المعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن مرتكب الكبيرة لا يبقى مؤمنًا، ويستدل الخوارج بنصوص ظاهرها أن ارتكاب بعض الكبائر كفر. وأهل السنة يجيبون عن الأولين، بأن المراد الإيمان الكامل، وعن الثالث بأنه كفر دون

كفر، فهو كفر يقتضي الإيمان لا زواله، ويدفع المرجئة الجواب المذكور بقولهم: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والأعمال ليست من الإيمان.

فهذا تلخيص موجز لأصل نشوء الخلاف في هذه المسألة، وسبب حدوثه، ومن المعلوم أن البدع تتوالد، وأن بعضها ينشأ من بعض، ومن يطالع كتب المقالات والفرق يعلم ذلك.

ولنشوء البدع عمومًا ثلاثة أسباب بها أختم هذا المبحث:

أحدها: أن يعتقد الإنسان في نفسه أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم، فيفتي بغير علم فيضل ويضل.

والثاني: أتباع الهوى، ولذلك سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم اتبعوا أهواءهم، فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الإفتقار إليها والتعويل عليها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم. ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورًا فيها من وراء ذلك.

والثالث: التصميم على أتباع العوائد، وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق.

ذكر هذه الأسباب الشاطبي في كتابه "الاعتصام" مفصلة ثم قال:

"وهذه الأسباب الثلاثة راجعة في التحصيل إلى وجه واحد وهو: الجهل بمقاصد الشريعة، والتخرص على معانيها بالظن من غير تثبت أو الأخذ فيها بالنظر الأول، ولا يكون ذلك من راسخ في العلم، ألا ترى أن الخوارج كيف خرجوا عن الدين كما يخرج السهم من الصيد المرمي؟ لأن رسول الله ﷺ وصفهم بأنهم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يعني - والله أعلم - أنهم لا يتفقهون به حتى يصل إلى قلوبهم لأن الفهم راجع إلى القلب، فإذا لم يصل إلى القلب لم يحصل فيه فهم على حال وإنما يقف عند محل الأصوات والحروف فقط، وهو الذي يشترك فيه من يفهم ومن لا يفهم".

فالجهل بدين الله، وعدم البصيرة فيهن وترك التفقه في الكتاب والسنة، وعدم التعويل عليهما، والرجوع إليهما في مسائل الدين، أصل كل ضلال، وجميع ما مر بنا من بدع وأخطاء ومخالفات في مسائل الإيمان، وكذلك ما لم يمر فيه وفي غيره، مرجعه الرئيس وأساسه الأول، هو هذا. وما أجمل ما كان يردده شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مناسبات عديدة إذ يقول: "من فارق الدليل ضل السبيل، ولا دليل إلا بما جاء به الرسول".

وفقنا الله للتمسك بكتاب والاعتصام بسنة نبيه محمد ﷺ، وحمانا بمنه وكرمه من البدع والأهواء المضلة.

مسألة: في ذكر هل الخلاف في هذه المسألة عائد إلى الخلاف في تعريف الإيمان أم لا؟ ذهب جماعة من المتكلمين منهم الرازي والجويني وغيرهما إلى أن الخلاف في مسالة زيادة الإيمان ونقصانه عائد إلى الخلاف في تعريف الإيمان، أي أن من قال إن الإيمان اعتقاد وقول وعمل فالإيمان عنده يزيد وينقص باعتبار زيادة الأعمال ونقصانها، ومن أخرج العمل من مسمى الإيمان عنده لا يزيد ولا ينقص لعدم إمكان حصول الزيادة والنقصان في التصديق لما يقتضيه في رأيهم من الشك والريب.قال الجويني: "فمن أطلق اسم الإيمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله يزيد الإيمان بزيادة الطاعات وينقص بنقصها، ومن قال الإيمان هو التصديق فمن علم وعرف حقًا فلم يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت".وقال البيهقي في باب "القول في زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضل أهل الإيمان في إيمانهم" من شعبه: "وهذا يتفرع على قولنا في الطاعات أنها إيمان، وهو أنها إذا كانت إيمانًا كان تكاملها تكامل الإيمان وتناقصها تناقص الإيمان، وكان المؤمنون متفاضلين في إيمانهم كما هم يتفاضلون في أعمالهم".وقال الإيجي: "قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين: هو

فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلها لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو لإحتمال النقيض وهو لو بأبعد وجه ينافي اليقين، وإن قلنا هو الأعمال فيقبلهما وهو ظاهر".

وجميع هؤلاء بنوا قولهم المذكور على أصل فاسد عندهم وهو أن التصديق لا يقبل الزيادة أو النقصان، وقد سبق أن رددت هذا القول وبينت فساده بالنقل عن العلماء المحققين في ذلك، بما لا يدع مجالًا للتردد في أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان دون أن يقتضي ذلك شكًا أو ريبًا في الإيمان. لكن أضيف إلى ما تقدم أمرين:

الأول: ما ذكره السفاريني حول هذه المسألة على الخصوص حيث قال:"هل قبول الإيمان للزيادة والنقص مختص بقول السلف ومن تبعهم إن الإيمان تدخل فيه الأعمال.. أو يعم القول بأن الإيمان التصديق أيضًا؟ الحق كما قاله النووي وجماعة محققون من علماء الكلام أن الزيادة والنقصان تدخل الإيمان ولو قلنا: إنه التصديق والإذعان لأن التصديق القلبي يزيد وينقص أيضًا بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك... وما اعترض عليه به من أنه متى قبل ذلك كان شكًا، فمدفوع بأن مراتب اليقين متفاوته إلى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، مع أنها لا شك معها...".

ثم ذكر بعض النصوص المؤيدة لذلك.

الثاني: ما ذكره الألوسي بعد أن أشار إلى القول المتقدم حيث قال: "واعترض على هذا بأن عدم قبول الإيمان الزيادة والنقص على تقدير كون الطاعات داخلة في مسماه أولى وأحق من عدم قبوله ذلك إذا كان مسماه التصديق وحده، أما أولًا فلأنه لا مرتبة فوق كل الأعمال لتكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون نقصًا، وأما ثانيًا فلأن أحدًا لا يستكمل الإيمان حينئذ والزيادة على ما لم يكمل بعد محال. وأجيب بأن هذا

إنما يتوجه على المعتزلة والخوارج القائلين بانتقاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال، ونحن إنما نقول: إنها شرط كمال فيه، فلا يلزم عند الانتفاء الكمال، وهو غير قادح في أصل الإيمان".

قلت: وإنما سقت الاعتراض مع الجواب عنه ليعلم فقط، لا لكونه متوجهًا. ثم قال الألوسي: "والحق أن الخلاف حقيقي وأن التصديق يقبل التفاوت بحسب مراتبه فما المانع من تفاوته قوة وضعفًا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم وقلة وكثرة كما في التصديق الإجمالي والتصديق التفصيلي المتعلق بالكثير...".

وقال: "قال النووي وجماعة محققون من علماء الكلام: إن التصديق القلبي يزيد وينقص أيضًا بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريه الشبه، ويؤيده أن كل واحد يعلم أ، ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقينًا وإخلاصًا منه في بعضها فكذلك التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها. واعترض بأنه متى قبل ذلك كان شكًا، ودفع بأن مراتب اليقين متفاوته إلى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين، مع أنها لا شك معها، وممن وافق النووي على ما جزم به السعد في القسم الثاني من تهذيبه".

قلت: وبهذا يعلم فساد حمل القول بزيادة الإيمان ونقصانه على القول بإدخال العمل في مسمى الإيمان، لكن أزيد الأمر بيانًا وتأكيدًا فأقول: إن القول بأن الخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه عائد إلى تعريف الإيمان متعقب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: هو أن السلف وقد قالوا بدخول العمل في مسمى الإيمان لا يرون أن الزيادة والنقصان فيه متعلقة بالأعمال فقط، وإنما هو يزيد وينقص عندهم

باعتبارات معتددة وبأوجه مختلفة سبق ذكرها والتدليل عليها في مبحث مستقل.

فعلى هذا فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه عند السلف ليس مبنيًا على إدخال الأعمال في مسمى الإيمان.

الثاني: أن بعض من اعتبر أن الإيمان هو التصديق فقط والعمل خارج من مسماه، يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه لكونهم يرون أن التصديق يزيد وينقص، وقد سبقت الإشارة إلى بعضهم. وعليه أيضًا فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه لا تعلق له عندهم في دخول العمل في مسمى الإيمان.

الثالث: أن الخوارج والمعتزلة وقد قالوا بدخول العمل في مسمى الإيمان يرون أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، مع أن الأعمال داخلة فيه، كما سبق ذكر مذهبهم. فلا تأثير إذن لدخول الأعمال في مسمى الإيمان عندهم على زيادة الإيمان ونقصانه. بقي أن يقال إن المرجئة القائلين بأن الإيمان هو التصديق وحده، أو هو التصديق والقول، والعمل خارج من مسماه، والقائلين بأن التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان مطلقًا، قد رأوا أن الأعمال تزيد وتنقص وتتفاضل لكنها خارجة عن مسماه عندهم، فتوهموا أن من أدخل العمل في مسماه قال بزيادة الإيمان ونقصانه لذلك، وأن من أخرج العمل من مسماه قال بأنه لا يزيد ولا ينقص، وعليه رأوا أن الخلاف في المسألة يرجع إلى الخلاف في تعريف الإيمان ومن ثم أيضًا رأوا أن الخلاف في المسألة لفظي، فكل ذلك نتج بسبب ذاك التوهم ولقد انطبق عليهم في هذا قول القائل: "أناس مضوا تحت التوهم ظنوا أن الحق معهم وكان الحق وراءهم"!!.

مسألة: في الكلام عن الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي أو حقيقي؟ كأن معالم هذا الموضوع والقول الفصل فيه بان واتضح في عطف المبحث السابق، لكن ذلك لا يمنع من أن نفرده هنا ليأخذ نصيبه من البحث والتجلية، وبخاصة أنني قد

وقفت على كم هائل من أقوال للمتكلمين يزعمون فيها أن الخلاف في هذه المسألة لفظي وليس حقيقيًا، وصوري وليس جوهريًا.

وهذا القول منهم مبني على وهمهم السابق الذي تقدم التنبيه عليه وعلى غلطه. ولا أطيل بالنقل عن كل من وقفت على أنه قال بذلك، وإنما اكتفي بالإشارة على بعضهم فقط ولا سيما وأن دعوى الجميع واحدة وشبهتهم متكررة وهي: إعادتهم الخلاف في المسألة إلى الخلاف في تعريف الإيمان. قال الكستلي في حاشيته على النسفية: "ولهذا ذهب الإمام الرازي وكثير من المتكلمين إلى أن هذا النزاع لفظي، راجع على تفسير الإيمان وهو التحقيق الذي يجب أن يعول عليه".وقال الفرهاري في النبراس شرح العقائد: "وملخص كلامهم أن النزاع لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا الإيمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت إنما هو في الظن، وإن قلنا الأعمال داخلة فيه فهو يقبله".وقال كمال بن أبي شريف: "فلا خلاف في المعنى بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك".وقال الزبيدي في الإتحاف: "وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه: قال الإمام البحث في زيادة الإيمان ونقصانه لفظي لأنه إن كان المراد بالإيمان التصديق فلا يقبلهما، وغن كان الطاعات فيقبلهما، فالطاعات مكملة للتصديق، فكلما قام من الدليل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفًا إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الإيمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف إلى الكامل وهو المقرون بالعمل".

فهكذا يزعم جميع هؤلاء وغيرهم أن الخلاف في المسألة لفظي، وإنني لأستاءل كيف يكون لفظيًا وهو يناقض القرآن والسنة، ويخالفهما تمامًا، وهو على الضد تمامًا لما جاء فيهما، حتى أوقع أهله في مصادمات صريحة ومعارضات واضحة لنصوص الوحي المصرحة بزيادة الإيمان ونقصانه، مما أداهم إلى التكلف في تأويلها وصرفها

عن ظاهرها، وعدم التسليم لها، كما سبق تفصيله وبيان ما ترتب عليه من فساد وشر في مبحث مستقل، فلو كان كما يقولون إنه لفظي فما الداعي إلى تلك التأويلات المتكلفة والتعسفات الواضحة في حمل النصوص على غير ظواهرها، أفلا أراحوا المسلمين من ذاك الغثاء إن كان الخلاف لفظيًا؟

بل كيف يكون لفيظًا والقولان متضادان تمامًا ومتغايران، أحدهما ينفي، والآخر يثبت في شيء واحد فهل من جمع بين ضدين أو تأليف بين نقيضين، فلو قال أحد - على سبيل المثال - عن شيء هو موجود، وقال غيره هو غير موجود، هل يمكن أن يقال إن خلافهما لفظي، إلا بتفلسفات متعسفة أو منطقيات متكلفة، ما أنزل الله بها من سلطان.

وكيف يكون الخلاف لفظيًا وقولهم هذا يؤدي إلى إضعاف الإيمان، وعدم الاكتراث بأموره، والتهوين من شأن زيادته وقوته، فإن العلماء إذا قالوا للناس إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأهله متساوون فيه، وإيمان جبريل والأنبياء وإيمان أفجر الناس واحد، ولا تفاضل بين الناس في الإيمان فهل ينتظر بعد ذلك من الناس الإقبال على أمور الإيمان ومتطلباته علمًا وعملًا، لا إخال ذلك يحصل البتة.

ولهذا يقول المعلمي رحمه الله تعالى في رده على الكوثري: "وهذا القول - أي أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والأعمال ليست من الإيمان - قد كان أبو حنيفة يقوله، لكن يقول الكوثري إنه مع ذلك مخالف للمرجئة في أصل قولهم، وهو أنه لا يضر مع الإيمان عمل، ولا غرض في النظر في هذا وتتبع الروايات.

بل أقول: تلك الموافقة التي يعترف بها تكفي لتبرير إنكار الأئمة، أما من لم يعرف منهم أن أبا حنيفة وإن وافق المرجئة في ذاك القول فهو مخالف لهم في أصل قولهم، فعذره في إنكاره واضح، وأما من عرف يكفي لإنكار القول أنه مخالف للأدلة

كما يأتي، وأنه قد يسمعه من يتقدي بأبي حنيفة ولا يعلم قوله أن أهل المعاصي يعذبون فيغتر بذلك، وقد يبلغ بعضهم قولاه معًا فلا يلتفتون إلى الثاني بل يقولون: رأس الأمر الإيمان، فإذا كان إيمان الفجار مساويًا لإيمان الأنبياء والملائكة ففيم العذاب، وقد دلت النصوص على أن المؤمنين لا يعذبون؟! ويحملهم ذلك على التهاون بالعمل، يقول أحدهم لم أعذب نفسي في الدنيا بما لا يزيد في إيماني شيئًا، حسبي أن إيماني مساو لإيمان جبريل ومحمد عليهما السلام! ويحملهم ذلك على احتقار الملائكة والأنبياء والصديقين، قائلين: أعظم ما عندهم الإيمان، وأفجر الفجار مساو لهم فيه!

وإذا كان أبو حنيفة كما يقول الكوثري يرى أن الإيمان هو الاعتقاد القلبي الجازم، وأنه لا يزيد ولا ينقص، فقد يبلغ هذا بعض الناس فيقول: إذا كنت لا أصير مؤمنًا إلا بأن يكون يقيني مساويًا ليقين جبريل ومحمد عليهما السلام فهذا ما لا يكون، ففيم إذا أعذب نفسي بالأعمال فأجمع عليها عذاب الدنيا وعذاب الآخرة؟! وبعد فيكفي مبررًا لإنكار ذاك القول مخالفته للنصوص الشرعية".

قلت: وليتأمل كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ فهو يدل على علم جم، وفهم ثاقب، ومعالجات حكيمة، أسكن الله قائله فراديس جناته. ولهذا صرح بعض محققي هؤلاء بأن الخلاف في المسألة جوهري وليس لفظيًا، كما سبق النقل عن بعضهم في ذلك، مثل النووي والألوسي وغيرهما، حتى إن الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ قال: "والحق أن الخلاف حقيقي، وأن التصديق يقبل التفاوت... وما على إذا خالفت في بعض المسائل مذهب الإمام الأعظم أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه، للأدلة التي لا تكاد تحصى، فالحق أحق بالإتباع، والتقليد في مثل هذه المسائل من سنن العوام".

ثم كيف يكون الخلاف لفظيًا وقد كفر بعض هؤلاء من قال إن الإيمان يزيد

وينقص وبدعوه، وحرموا تزويجه، وتجرأوا بذلك على صدر هذه الأمة من صحابة وتابعين الخيار العدول، فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه قولهم، والكتاب والسنة هو مستندهم فيه، فهل يجرؤ على تبديع هؤلاء فضلًا عن تكفيرهم إلا من سفه نفسه وحكم بغيهاظ؟!

ولئن عد الخلاف مع بعض هؤلاء لفظيًا - تجوزاص - لخفه غلطهم عن غيرهم ممن زاد في الغلو وأوغل في الضلال، فإنه لا يعد كذلك بأي حال من الأحوال ولا أي وجه من الوجوه مع أولئك الذين أوغلوا في الضلال فكفروا من قال إن الإيمان يزيد وينقص وبدعوه، وكذبوا في ذلك أحاديث على رسول الله ﷺ، وتقحموا أمورًا عظامًا، ورزايًا جسامًا، وهم كثر.

فإن البون بين هؤلاء وبين أهل السنة شاسع، والهوة عميقة، ولا مهاودة في الأمر، إلا أن يخوضوا في حديث غيره، ويعيدوا الأمر على نصابه.

وتأكيدًا لما أقرره هنا من أن الخلاف في المسالة جوهري حقيقي وليس لفظيًا صوريًا، أذكر نقلين مهمين عن عالمين جليلين، من فحول علماء عصرنا، هما سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، وفضيلة الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، حفظهما الله وأمد في عمرهما على طاعته.

قال الشيخ عبدالعزيز بن باز حفظه الله معلقًا على قول الطحاوي: "والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان"."هذا التعريف فيه نظر وقصور، والصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة أن الإيمان قول وعمل واعتقاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر، وقد ذكر الشارح ابن أبي العز جملة منها فراجعها إن شئت، وإخراج العمل من الإيمان هو قول المرجئة، وليس الخلاف بينهم وبين أهل السنة فيه لفظيًا، بل هو لفظي ومعنوي،

ويترتب عليه أحكام كثيرة، يعلمها من تدبر كلام أهل السنة وكلام المرجئة والله المستعان".

وقال الشيخ الألباني حفظه الله معلقًا على الموضع نفسه: "قلت: هذا مذهب الحنفية والماتريدية، خلافًا للسلف وجماهير الأئمة كمالك، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وغيرهم، فإن هؤلاء زادوا على الإقرار والتصديق: العمل بالإركان وليس الخلاف بين المذهبين اختلافًا صوريًا كما ذهب إليه الشارح رحمه الله تعالى، بحجة أنهم جميعًا اتفقوا على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان، وأنه في مشيئة الله إن شاء الله عذبه وإن شاء الله عفا عنه، فإن هذا الاتفاق وإن كان صحيحًا، فإن الحنفية لو كانوا غير مخالفين للجماهير مخالفة حقيقية في إنكارهم أن العمل من الإيمان، لاتفقوا معهم على أن الإيمان يزيد وينقص، وأن زيادته بالطاعة، ونقصه بالمعصية، مع تضافر أدلة الكتاب والسنة والآثار السلفية على ذلكن وقد ذكر الشارح طائفة طيبة منها، ولكن الحنفية أصروا على القول بخلاف تلك الأدلة الصريحة في الزيادة والنقصان، وتكلفوا في تأويلها تكلفًا ظاهراص، بل باطلًا، ذكر الشارح نموذجًا منها.

بل حكى عن أبي المعين النفسي أنه طعن في صحة حديث "الإيمان بضع وسبعون شعبة".. مع احتجاج كل أئمة الحديث به ومنهم البخاري ومسلم في "صحيحهما"! وهو مخرج في "الصحيحة" "١٧٦٩" وما ذلك إلا لأنه صريح في مخالفة مذهبهم! ثم كيف يصح أن يكون الخلاف المذكور صوريًا، وهم يجيزون لأفجر واحد نهم ان يقول: إيماني كإيمان أبي بكر الصديق! بل كإيمان الأنبياء والمرسلين وجبريل وميكائيل عليهم الصلاة والسلام! كيف وهم بناءًا على مذهبهم هذا لا يجيزون لأحدهم - مهما كان فاسقًا فاجرًا - أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله

تعالى، بل يقول أنا مؤمن حقًا! والله ﷻ يقول: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا [الأنفال: ٢ - ٤]. وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلًا [النساء: ١٢٢] وبناء على ذلك كله اشتطوا في تعصبهم فذكروا أن من استثنى في إيمانه فقد كفر! وفرعوا عليه أنه لا يجوز للحنفي أن يتزوج بالمرأة الشافعية! وتسامح بعضهم - زعموا - فأجاز ذلك دون العكس، وعلل ذلك بقوله: تنزيلًا لها منزلة أهل الكتاب! وأعرف شخصًا من شيوخ الحنفية خطب ابنته رجل من شيوخ الشافعية فأبى قائلًا... لولا أنك شافعي! فهل بعد هذا مجال للشك في أن الخلاف حقيقي؟".

وبهذا التحقيق الجيد، يعلم أن الخلاف في المسألة حقيقي جوهري، وبخاصة أنه قد أدى إلى ما أدى إليه ما انحراف ظاهر وضلال بين، وصار ذريعة إلى بدع أهل الكلام وإلى ظهور الفسق والغلط، في جوانب عديدة. قال شيخ الإسلام: "فليس لأحد أن يقول بخلاف قول الله ورسوله ولا سيما وقد صار ذلك الخلاف ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم وإلى ظهور الفسق".ولهذا فإن سلفنا الصالح اشتد نكيرهم على هذا القول من أول حدوثه، رغم خفته عما هو عليه الآن، فلما قال به حماد بن أبي سليمان وهو أول من قال به، ثم تبعه عليه من تبعه من أهل الكوفة وغيرهم، أنكر عليهم السلف أشد الإنكار وأغلظوا القول فيهم، كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث قال: "ثم إن السلف والأئمة اشتد إنكارهم على هؤلاء وتبديعهم وتغليظ القول فيهم، ولم أعلم أحدًا منهم نطق بتكفيرهم، بل هم متفقون على أنهم لا يكفرون في ذلك وقد نص أحمد وغيره من الأئمة على عدم تكفير هؤلاء المرجئة، ومن نقل عن أحمد أو غيره من الأئمة تكفيرًا

لهؤلاء، أو جعل هؤلاء من أهل البدع المتنازع في تكفيرهم فقد غلط غلطًا عظيمًا والمحفوظ عن أحمد وأمثاله من الأئمة إنما هو تكفير الجهمية المشبهة وأمثال هؤلاء". ومرادي من هذا النقل التدليل على أن السلف الصالح اشتد نكيرهم وأغلظوا القول فيمن قال بالإرجاء، ولهذا سمى أبو عبيد القاسم بن سلام من قال بأن الإيمان يزيد وينقص - وعدد الذين ذكرهم جاوز المائة والثلاثين رجلًا - ومرادهم بذلك إظهار المخالفة لمن قال بعدم الزيادة والنقصان "ذكر من الكوفيين من ذلك أكثر مما ذكر من غيرهم؛ لأن الإرجاء في أهل الكوفة كان أولًا فيهم أكثر، وكان أول من قاله حماد بن أبي سليمان، فاحتاج علماؤها أن يظهروا انكار ذلك، فكثر منهم من قال ذلك".

ومثل هذا ما رواه اللالكائي بإسناده عن يعقوب بن سفيان: أنه قال: "الإيمان عند أهل السنة: الإخلاص لله بالقلوب والألسنة والجوارح، وهو قول وعمل يزيد وينقص، على ذلك وجدنا كل من أدركنا من عصرنا بمكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة".

ثم سمى اثنين وثلاثين رجلًا منهم ثم قال: "كلهم يقولون: الإيمان القول والعمل، ويطعنون على المرجئة وينكرون قولهم".

فإذا كان إنكار السلف لهذا الأمر بهذه الشدة والكثرة، فهل يقال بعد ذلك إن هذا القول من بدع الألفاظ ومن المخالفات اللفظية فحسب، مع العلم أن النزاع في الأمور اللفظية ليس من دأب المحصلين فضلًا عن هؤلاء الجهابذة والأئمة من السلف الأولين.

وهل يكون هذا القول من بدع الألفاظ، رغم أن السلف أنكروه بتلك الشدة وامتلأت كتب السنة بالنقول الكثيرة عنهم وهم يصرحون بأن الإيمان قول وعمل

يزيد وينقص، حتى إنه ليحصى عدد من قال ذلك بالألوف، مظهرين بذلك النكير على من قال إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. فهل كل ذلك الإنكار، وكل تلك الشدة لأمر يعد من بدع الألفاظ.

وعليه فإني أقطع بلا تردد بأن هذا القول بدعة محدثة، والبدع كلها ضلال، وأقطع بأن من خالف في ذلك فقد خالف في أمر جوهري أساسي، ينكر عليه، ولا يتهاود معه، حتى يعود إلى الحق والصواب، وهذا من النصيحة له، حتى تبقى رابطة الأخوة الإيمانية وعلائق المحبة الصادقة، المبنية على طاعة الله تعالى، وأتباع رسوله ﷺ.

وبهذه المناسبة أقول: إني لأعجب كثيرًا من الناس في زماننا هذا تصدوا للدعوة إلى الله، وبذلوا جهودهم وأوقاتهم لها، يقفون من أمور العقيدة ومسائلها مواقف مخذولة، فيميعون مسائلها ويهونون من شأن المخالفة فيها، ويعدون المخالفين لأهل السنة في أمور من صلب الاعتقاد وجوهره، مخالفين في أمور شكلية لفظية، طالما أنهم يشهدون بكلمة التوحيد ويقرون بالرسالة في الجملة بغض النظر عن التفاصيل.

وليس هذا فحسب بل يقررون في ذلك قواعد كلية يبنون عليها مناهجهم ويحتكمون إليها في أمورهم، وأيم الله إنها لقواعد جائزة ما أنزل الله بها من سلطان، ومن هذه القواعد تلك القاعدة المشهورة، والتي تبنتها جماعة كبيرة متصدية للدعوة في عصرنا الحاضر، تلكم القاعدة هي قولهم:

"نجتمع فيما اتفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلف فيه".

والحق يقال: إن هذه القاعدة تحمل في طياتها خطرًا عظيمًا، وضررًا جسمًا ينبغي الحذر والتحذير منه، حيث أنها تعني السكوت عن أهل البدع والأهواء، وعدم مصارمتهم ومعاداتهم وبغضهم، بل تعني أنهم يحبون ويوالون ويجالسون ويعاملون

معاملة أهل السنة سواء، فمواضع الخلاف بيننا وبينهم نعذرهم فيها على حد تعبير هذه القاعدة، ومن ثم لا نعلن النكير عليهم ولا ننبه المسلمين على خطرهم وضررهم.

وعندئذ لا تسأل عن نشاط أهل البدع في نشر بدعهم وترويج باطلهم، إذ الطريق أمامهم سالكة، فليس هناك من ينكر أو يعكر عليهم نشاطهم، فينشرون باطلهم ويسعون في الأرض بالفساد، بكل راحة نفس وطمأنينة قلب، ونفوس أهل هذه القاعدة المنشرحة لهم فيقابلون هؤلاء بطلاقة الوجه، ورحابة الصدر، وحسن المعاملة، ثم يزعمون أن فعلهم هذا من الحكمة في الدعوة إلى الله!! "ومعاذ الله أن تكون الدعوة على سنن الإسلام مظلة يدخل تحتها أي من أهل البدع والأهواء، فيغض النظر عن بدعهم وأهوائهم على حساب الدعوة".

والحق أن هؤلاء مكر الشيطان بهم بخفاء، ودبر أمرهم بدهاء، فأوقعهم في الإساءة من حيث أرادوا الإحسان، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن بين أن هذا مدخل من مداخل الشيطان على أهل السنة والإيمان:".... ومن ههنا وصى أطباء القلوب الإعراض عن أهل البدع، وأن لا يسلم عليهم، ولا يريهم طلاقة وجهه، ولا يلقاهم إلا بالعبوس والإعراض".

ثم إنه نتيجة لحكمة هؤلاء المزعومة، أطل أهل الأهواء برؤوسهم، وشمخوا بأنوفهم، وصاروا يمكرون بالسنة وأهلها علنًا وجهرًا، من بعد ما كانوا يكيدون لها في السر والخفاء، مع الخوف والوجل، فكل هذا وغيره إنما حصل بسبب مثل هذه المواقف المخذولة، والآراء المهزوزة والله وحده المستعان.

(باب الاستثناء في الإيمان عند مرجئة الفقهاء)

اختلفت مذاهب الناس في الاستثناء في الإيمان، وقد حكاها شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، فقال:

"وصار الناس في الاستثناء على ثلاثة أقوال:

قول: أنه يجب الاستثناء، ومن لم يستثن كان مبتدعا.

وقول: أن الاستثناء محظور، فإنه يقتضي الشك في الإيمان. والقول الثالث - أوسطها وأعدلها -: أنه يجوز الاستثناء باعتبار، وتركه باعتبار".

ومرجئة الفقهاء من القائلين بتحريم الاستثناء في الإيمان، فلا يجوز عندهم أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وما شابه ذلك من الألفاظ الدالة على تعليق الإيمان بالمشيئة. يقول شيخ الإسلام: "وأنكر حماد بن أبي سليمان ومن اتبعه، تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه، والاستثناء فيه، وهؤلاء من مرجئة الفقهاء".ويقول: "وأبو حنيفة وأصحابه لا يجوزون الاستثناء في الإيمان".

وأما حجتهم على ما ذهبوا إليه في الاستثناء، فذكرها شيخ الإسلام متبعا لها بالجواب والرد، وهذا عرض لذلك: أولًا: قالوا: إن الإيمان هو الإيمان الموجود فينا، ونحن نقطع بأنا مصدقون، فالاستثناء شك.وهذه حجة مشتركة بين المانعين للاستثناء من المرجئة، يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: "المؤمن يعلم من نفسه أنه لا يكذب الله ورسوله يقينا، وهذا مستند من قال: أنا مؤمن حقا، فإنه أراد بذلك ما يعلمه من نفسه من التصديق الجازم".ويقول: "وقالت المرجئة، والمعتزلة: لا يجوز الاستثناء فيه - يعني الإيمان -، بل هو شك".

والجواب عن هذا بأن المستثنى لم يرد وقوعه على أصل الإيمان، ولا على ما يجب الجزم به، ثم لو أراد وقوعه على ما يجب الجزم به لجاز له ذلك، وقد تقدم بحمد الله تحرير ذلك.

وقد نبه شيخ الإسلام على أن جزم المرجئة في الإيمان مبني على كونهم يرون أن الإيمان شيء متماثل في جميع أهله، مثل كون كل إنسان له رأس، فيقول: أحدهم: أنا مؤمن حقا، وأنا مؤمن عند الله، ونحو ذلك. ومن جزم بالإيمان على هذا الوجه، فقد أخرج الأعمال الباطنة والظاهرة عن الإيمان، وهذا منكر من القول وزور عند الصحابة والتابعين، ومن اتبعهم من سائر المسلمين.

ثانيا: قالوا إن الإيمان إذا علق بالشرط فإنه كسائر المعلقات لا يحصل إلا عند حصول الشرط، والإيمان قد حصل، فلا حاجة لتعليقه بشرط المشيئة. وقالوا: لأن الاستثناء عقب الكلام يرفع الكلام، فكذلك الاستثناء عقب الإيمان يرفع الإيمان.

وهذه الشبهة تكلم عليها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ بكلام مطول هذا ملخصه:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأبو حنيفة وأصحابه لا يجوزون الاستثناء في الإيمان، بكون الأعمال منه، ويذمون المرجئة، والمرجئة عندهم الذين لا يوجبون الفرائض، ولا اجتناب المحارم، بل يكتفون بالإيمان.

وقد علل تحريم الاستثناء فيه بأنه لا يصح تعليقه على الشرط؛ لأن المعلق على الشرط لا يوجد إلا عند وجوده، كما قالوا في قوله: أنت طالق إن شاء الله.

فإذا علق الإيمان بالشرط، كسائر المعلقات بالشرط، لا يحصل إلا عند حصول الشرط.

قالوا: وشرط المشيئة الذي يترجاه القائل لا يتحقق حصوله إلى يوم القيامة، فإذا علق العزم بالفعل على التصديق والإقرار، فقد ظهرت المشيئة، وصح العقد، فلا معنى للاستثناء.

ولأن الاستثناء عقيب الكلام يرفع الكلام، فلا يبقى الإقرار بالإيمان والعقد مؤمنا، وربما يتوهم هذا القائل القارن بالاستثناء على الإيمان بقاء التصديق، وذلك

يزيله.

قلت: فتعليلهم في المسألة إنما يتوجه فيمن يعلق إنشاء الإيمان على المشيئة، كالذي يريد الدخول في الإسلام، فيقال له: آمن، فيقول: أنا أؤمن إن شاء الله، أو: آمنت إن شاء الله، أو: أسلمت إن شاء الله، أو: أشهد إن شاء الله أن لا إله إلا الله، وأشهد إن شاء الله أن محمدا رسول الله.

والذين استثنوا من السلف والخلف لم يقصدوا في الإنشاء، وإنما كان استثناؤهم في إخباره عما قد حصل له من الإيمان"، ثم ذكر رَحِمَهُ اللَّهُ دوافع الاستثناء عند من استثنى، وتقدم بيانها، ثم قال:

"وأما الإنشاء فلم يستثن فيه أحد، ولا شرع الاستثناء فيه، بل كل من آمن وأسلم، آمن وأسلم جزما بلا تعليق.

فتبين أن النزاع في المسألة قد يكون لفظيا، فإن الذي حرمه هؤلاء، غير الذي استحسنه وأمر به أولئك"، ثم قال شيخ الإسلام:

"وما أعرف أحدا أنشأ الإيمان، فعلقه على المشيئة، فإذا علقه:

فإن كان مقصوده أنا مؤمن إن شاء الله: أنا أؤمن بعد ذلك، فهذا لم يصر مؤمنا.

مثل الذي يقال له: هل تصير من أهل دين الإسلام؟

فقال: أصير إن شاء الله، فهذا لم يسلم، بل هو باق على الكفر.

وإن كان قصده: أني قد آمنت، وإيماني بمشيئة الله، صار مؤمنا.

لكن إطلاق اللفظ يحتمل هذا وهذا، فلا يجوز إطلاق مثل هذا اللفظ في الإنشاء.

وأيضا، فإن الأصل أنه إنما يعلق بالمشيئة ما كان مستقبلا، فأما الماضي، والحاضر، فلا يعلق بالمشيئة.

والذين استثنوا لم يستثنوا في الإنشاء كما تقدم، كيف، وقد أمروا أن يقولوا: قُولُوٓاْ

آمَنَّا بِاللهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ [البقرة: ١٣٦]، وقال تعالى: كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ [البقرة: ٢٨٥]، فأخبر أنهم آمنوا، فوقع الإيمان منهم قطعا بلا استثناء.

وعلى كل أحد أن يقول: آمنا بالله وما أنزل إلينا، كما أمر الله بلا استثناء، وهذا متفق عليه بين المسلمين، ما استثنى قط أحد من السلف في مثل هذا.

وإنما الكلام إذا أخبر عن نفسه بأنه مؤمن، كما يخبر عن نفسه بأنه بر، تقي".

ثم ذكر رَحِمَهُ اللهُ أن هذا أحد مآخذ السلف في الاستثناء، وذكر المآخذ الأخرى لهم، ثم ختم جوابه بقوله:"والمقصود هنا أن النزاع في هذا كان بين أهل العلم والدين من جنس المنازعة في كثير من الأحكام، وكلهم من أهل الإيمان والقرآن".

ثالثًا: مما احتج به مانعوا الاستثناء حديث الحارث بن مالك، وحديث الوفد، وما روي عن صاحب معاذ بن جبل. فأما حديث الحارث بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ففيه أن النبي ﷺ قال له: ((كيف أصبحت يا حارث؟ قال: أصبحت مؤمنا بالله حقا، قال ﷺ: انظر ما تقول، إن لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك، قال: يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت نهاري، وكأني بعرش ربي بارزا، أو كأني أنظر إلى أهل الجنة كيف يتزاورون فيها، وكأني انظر إلى أهل النار كيف يتعاوون فيها. قال ﷺ: أبصرت، فالزم، عبد نوَّر الله الإيمان في قلبه)).وأما حديث الوفد الذين قاموا على النبي ﷺ، ففيه أنهم قالوا: نحن المؤمنون، قال ﷺ: ((فما علامة إيمانكم)) ، ثم ذكر الحديث.

وأما أثر صاحب معاذ، وهو ابن عميرة الزبيدي، فملخصه أنه لما حضرت معاذا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الوفاة أوصى صاحبه هذا بالأخذ عن ابن مسعود، وبالحذر من زلة العالم، فلما مات معاذ ذهب صاحبه إلى ابن مسعود، فنودي بالصلاة فقال صاحب معاذ: قوموا

إلى هذه الدعوة، حق لكل مؤمن سمعه أن يجيبه، فقال له أصحاب عبدالله: وإنك لمؤمن؟ قال: نعم، إني لمؤمن، فتغامزوا به، فلما خرج ابن مسعود، قيل له ذلك، فقال لابن عميرة مثل قولهم، فنكس ابن عميرة رأسه وبكى، وقال: رحم الله معاذا.

فأخبر به ابن مسعود، فقال له: إنك لمؤمن؟ قال: نعم، قال: فتقول: إنك من أهل الجنة؟ قال ابن عميرة: رحم الله معاذا، فإنه أوصاني أن أحذر زلة العالم، والأخذ بحكم المنافق، قال: فهل من زلة رأيت؟ قال: نشدتك بالله، أليس النبي ﷺ كان والناس يومئذ على ثلاث فرق: مؤمن في السر والعلانية، وكافر في السر والعلانية، ومنافق في السر ومؤمن في العلانية، فمن أي الثلاث أنت؟ قال: أما أنا فإذا ناشدتني بالله، فإني مؤمن في السر والعلانية، قال: فلم لمتني حيث قلت إني مؤمن؟ قال: أجل هذه زلتي، فادفنوها علي، فرحم الله معاذا. فالمانعون للاستثناء ظنوا أن هذه الأخبار تدل على ما ذهبوا إليه ، وقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك وجهين:

الوجه الأول: عدم ثبوت الأخبار.

الوجه الثاني: أنها لو صحت، فيحمل القطع بالإيمان فيها على أصله لا كماله، ونحو ذلك من الآخذ المسوغة للقطع بالإيمان.

يقول شيخ الإسلام مبينا هذين الوجهين:

"وأما جواز إطلاق القول بأني مؤمن، فيصح إذا عني أصل الإيمان دون كماله، والدخول فيه دون تمامه.

كما يقول: أنا حاج وصائم لمن شرع في ذلك، وكما يطلقه في قوله: آمنت بالله ورسله، وفي قوله: إن كنت تعني كذا وكذا.

فإن جواز إخباره بالفعل يقتضي جواز إخباره بالاسم مع القرينة.

وعلى هذا يخرج ما روي عن صاحب معاذ بن جبل، وما روي في حديث

الحارث الذي قال: أنا مؤمن حقا، وفي حديث الوفد الذي قالوا: نحن المؤمنون حقا. وإن كان في الإسنادين نظرا".

وبخصوص أثر معاذ، فإن الإمام أحمد ضعفه، وأنكر رجوع ابن مسعود رضي الله عنه عن الاستثناء.

فإن عبدالله بن مسعود وأصحابه كانوا يستثنون، ولما قيل لابن مسعود (إن قوما يقولون: إنا مؤمنون؟

قال: أفلا سألتموهم أفي الجنة هم؟

وفي رواية: أفلا قالوا: نحن أهل الجنة؟

وفي رواية: قيل له: إن هذا يزعم أنه مؤمن؟

قال: فاسألوه أفي الجنة هو أو في النار؟ فسألوه، فقال: الله أعلم. فقال له عبدالله: فهلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية)؟.

(باب الاستثناء في الإيمان عند الجهمية)

منعت الجهمية الاستثناء في الإيمان، بحجة أن الاستثناء شك، والواجب في الإيمان القطع، وأن من يستثني هم الشكاكة.

يقول شيخ الإسلام: "وأما الاستثناء في الإيمان بقول الرجل: أنا مؤمن إن شاء الله، فالناس فيه على ثلاثة أقوال:

منهم من يوجبه، ومنهم من يحرمه، ومنهم من يجوز الأمرين باعتبارين - وهذا أصح الأقوال -.

فالذين يحرمونه هم: المرجئة: والجهمية، ونحوهم ممن يجعل الإيمان شيئا واحدا يعلمه الإنسان من نفسه، كالتصديق بالرب، ونحو ذلك مما في قلبه.

فيقول أحدهم: أنا أعمل أني مؤمن، كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين، وكما أعلم أني قرأت الفاتحة، وكما أعلم أني أحب رسول الله، وأني أبغض اليهود والنصارى، فقولي: أنا مؤمن، كقولي أنا مسلم، وكقولي: تكلمت بالشهادتين، وقرأت الفاتحة، وكقولي: أنا أبغض اليهود والنصارى، ونحو ذلك من الأمور الحاضرة التي أنا أعلم بها، وأقطع بها.

وكما أنه لا يجوز أن يقال: أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله، كذلك لا يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لكن إذا كان يشك في ذلك، فيقول: فعلته إن شاء الله. قالوا: فمن استثنى في إيمانه فهو شاك فهو، وسموهم الشكاكة".

وما تقدم يبين أن مأخذ المانعين للاستثناء من الجهمية وغيرهم هو وقع الاستثناء على جهة معينة، وهي ما يتيقنه الإنسان في قلبه من الإيمان، وطروء الشك على اليقين ينافيه، فيكون كفرا، فيحرم حينئذ الاستثناء.

وقد مر في كلام شيخ الإسلام أهمية معرفة مآخذ الاستثناء في الإيمان؛ إذ بها تنجلي حقيقة الخلاف في هذه المسألة، وأنه يكاد يكون لفظيا؛ فالذي حرمه فريق، غير الذي استحسنه الفريق الآخر.

وقد نبه شيخ الإسلام قد الله روحه إلى ما وراء ذلك، مما يتخذه أهل البدع وسيلة لمقاصدهم الفاسدة.

فمثلا هنا عند المانعين للاستثناء في الإيمان؛ لعلة أنه شك فيما يجب فيه اليقين بزعمهم، صاروا يوردون هذا السؤال: أمؤمن أنت؟

فيظن الظان أن مقصدهم دفع الشك، وحقيقة الأمر أنه لتقرير مذهبهم في أن الاستثناء في الإيمان شك، والواجب فيه القطع، وتجاهلوا المآخذ الأخرى المجبرة للاستثناء. ولذا نجد أن أئمة السلف منعوا هذا السؤال، وعدوه بدعة ، وكرهوا

الجواب عليه، أو فصلوا في الجواب.

يقول شيخ الإسلام رحمة الله عليه: "وقد كان أحمد وغيره من السلف مع هذا يكرهون سؤال الرجل لغيره: أمؤمن أنت؟، ويكرهون الجواب.

لأن هذه بدعة أحدثها المرجئة؛ ليحتجوا بها لقولهم، فإن الرجل يعلم من نفسه أنه ليس بكافر، بل يجد قلبه مصدقا بما جاء به الرسول، فيقول: أنا مؤمن، فيثبت أن الإيمان هو التصديق؛ لأنك تجزم بأنك مؤمن، ولا تجزم بأنك فعلت كل ما أمرت به. فلما علم السلف مقصدهم صاروا يكرهون الجواب، أو يفصلون في الجواب".

(باب الاستثناء في الإيمان عند الكرامية)

يقول شيخ الإسلام عن مذهب الكرامية في الاستثناء في الإيمان:"والكرامية توافق المرجئة والجهمية في أن إيمان الناس كلهم سواء، ولا يستثنون في الإيمان، بل يقولون: هو مؤمن حقا لمن أظهر الإيمان".

وهذا إنما هو في الإيمان الحال، وأما في المستقبل، فإنهم يستثون فيه، فقد نقل شيخ الإسلام عن أبي القاسم الأنصاري الأشعري قوله:

"ومن أصحابنا من لم يجعل الموافاة على الإيمان شرطا في كونه إيمان حقيقيا في الحال، وإن جعل ذلك شرطا في استحقاق الثواب عليه. وهذا مذهب المعتزلة، والكرامية".

وعلى هذا، فمقالة الكرامية في الاستثناء هي أنهم يمنعونه في الحال، ويبيحونه في المآل.

وهم بهذا يوافقون الفريق الثاني من الأشاعرة، الذين يوقعون الاستثناء على المستقبل لا الحال، وهو مذهب سيأتي شرحه في المبحث القادم بإذن الله تعالى.

وهذا كله امتداد لما قرره شيخ الإسلام من أن الكرامية ليس لهم مذهب انفردوا به في مسائل الإيمان سوى مذهبهم في حقيقته ومسماه.

(باب الاستثناء في الإيمان عند الأشاعرة)

الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان موافقون أهل السنة من جهة، ومخالفون لهم من جهة أخرى.

أما جهة الموافقة فهي أنهم يقولون بالاستثناء، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى:

"وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان، مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله".ثم علق على هذا الموقف من الأشعري بقوله: "وهو دائما ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيرا بمآخذهم، فينصره على ما يراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم، فيقع في التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء".وهذا هو وجه مخالفة الأشاعرة لأهل السنة في مسألة الاستثناء، وهي أنهم بنوه على مأخذ مخالف لمآخذ السلف، إذ بنوه على مسألة الموافاة، وهي ما مات عليه العبد، ووافى ربه به.يقول شيخ الإسلام: "وأما الأشعري، فالمعروف عنه، وعن أصحابه: أنهم يوافقون جهما في قوله في الإيمان، وأنه مجرد تصديق القلب أو معرفة القلب، لكن قد يظهرون مع ذلك قول أهل الحديث، ويتأولونه، ويقولون بالاستثناء على الموافاة".ويقول: "فهؤلاء لما اشتهر عندهم عن أهل السنة أنهم يستثنون في الإيمان، ورأوا أن هذا لا يمكن إلا إذا جعل الإيمان هو ما يموت العبد عليه، وهو ما يوافي به العبد ربه، ظنوا أن الإيمان عند السلف هو هذا، فصاروا يحكون هذا عن

السلف، وهذا القول لم يقل به أحد من السلف ولكن هؤلاء حكوه عنهم بحسب ظنهم؛ لما رأوا أن قولهم لا يتوجه إلا على هذا الأصل".والأشاعرة لما قالوا بالموافاة انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: جعلوا الموافاة شرطا في صحة الإيمان وحقيقته في الحال، وكونه معتدا به عند الله تعالى، ومن ثم يوجبون الاستثناء في الحال. وإلى هذا ذهب الأشعري، وهو اختيار ابن فورك ، ونسبه الأنصاري إلى سلف أصحاب الحديث، والأكثرين.

وقد نقل شيخ الإسلام عن الأنصاري قوله: "وقد ذكرنا اختلافهم - يعني أصحابه الأشاعرة - في الموافاة، وأن ذلك هل هو شرط في صحة الإيمان وحقيقته في الحال، وكونه معتدا عند الله به وفي حكمه.

فمن قال إن ذلك شرط فيه يستثنون في الإطلاق في الحال، لا أنهم يشكون في حقيقة التوحيد والمعرفة، لكنهم يقولون لا يدري أي الإيمان الذي نحن موصوفون به في الحال هل هو معتد به عند الله، على معنى أنا ننتفع به في العاقبة، ونجتني من ثماره.

فإذا قيل لهم: أمؤمنون أنتم حقا؟ أو تقولون: إن شاء الله؟ أو تقولون: نرجو؟

فيقولون: نحن مؤمنون إن شاء الله، يعنون بهذا الاستثناء تفويض الأمر في (المستقبل) والعاقبة إلى الله سبحانه وتعالى، وإنما يكون الإيمان إيمانا معتدا به في حكم الله إذا كان ذلك علم الفوز وآية النجاة، وإذا كان صاحبه والعياذ بالله في حكم الله من الأشقياء، يكون إيمانه الذي تحلى به في الحال عارية. قال - يعني الأنصاري -: ولا فرق عند الصائرين إلى هذا المذهب بين أن يقول: أنا مؤمن من أهل الجنة قطعا، وبين أن يقول: أنا مؤمن حقا".

ثم ذكر الأنصاري أن من ذهب إلى هذا القول "يتمسك بأشياء منها أن يقال: إن الإيمان عبادة العمر، وهو كطاعة واحدة، فيتوقف صحة أولها على سلامة آخرها، كما تقول في الصلاة والصيام والحج.

(وقد قال ابن مسعود: لو قلت إني مؤمن حقا، لقلت إني من أهل الجنة حقا).

قالوا: ولا شك أنه لا يسمى في الحال وليا، ولا سعيدا، ولا مرضيا عند الله. وكذلك الكافر لا يسمى في الحال عدوا لله، ولا شقيا، إلا على معنى أنه تجري عليه أحكام الأعداء في الحال؛ لإظهاره من نفسه علامتهم".

وقال شيخ الإسلام: "والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان:

أحدهما: أن الإيمان ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنا وكافرا باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به.

قالوا: والإيمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافرا ليس بإيمان، كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل الكمال، وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب.

وصاحب هذا هو عند الله كافر؛ لعلمه بما يموت عليه، وكذلك قالوا في الكفر. وهذا المأخذ هو مأخذ كثير من المتأخرين من الكلابية وغيرهم ممن يريد أن ينصر ما اشتهر عن أهل السنة والحديث من قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله، ويريد أن الإيمان لا يتفاضل، ولا يشك الإنسان في الموجود، وإنما يشك في المستقبل".

الفريق الثاني من الأشاعرة: لم يجعل الموافاة شرطا في كون الإيمان إيمانا حقيقيا في الحال، بل شرطا في استحقاق الثواب عليه، وعلى هذا فهم يستثنون في المآل لا الحال. وإلى هذا ذهب كثير من الأشاعرة، وخالفوا شيخهم الأشعري في هذه المسألة ، وممن قال بهذا القول الباقلاني، والجويني، وأبو إسحاق الاسفراييني، يقول الأنصاري: "ومن أصحابنا من لم يجعل الموافاة على الإيمان شرطا في كونه إيمانا

حقيقيا في الحال، وإن جعل ذلك شرطا في استحقاق الثواب عليه.

وهذا مذهب المعتزلة، والكرامية، وهو اختيار أبي إسحاق الاسفراييني، وكلام القاضي يدل عليه. قال: وهو اختيار شيخنا أبي المعالي، فإنه قال: الإيمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به، وقرنوه بالاستثناء، ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز.

قال - أي الأنصاري -: ومن صار إلى هذا يقول: الإيمان صفة يشتق منها اسم المؤمن، وهو المعرفة والتصديق، كما أن العالم يشتق من العلم، فإذا عرفت ذلك من نفسي قطعت به كما قطعت بأني عالم وعارف ومصدق. فإن ورد في المستقبل ما يزيله خرج إذ ذاك عن استحقاق هذا الوصف، ولا يقال: تبينا أنه لم يكن إيمانا مأمورا به، بل كان إيمانا مجزئا، فتغير وبطل، وليس كذلك قوله: أنا من أهل الجنة، فإن ذلك مغيب عنه، وهو مرجو".

فهذا الفريق من الأشاعرة لا يستثني في الحال، وإنما يستثني في المستقبل؛ لأن مذهبه أن الإيمان الحاضر لا يحتاج لربطه بالمشيئة؛ لصحته، بخلاف الإيمان في المستقبل، فإنه لا يدري بم يختم له به.

وما تقدم يكشف أن الأشاعرة اشتركوا في أصل، وافترقوا في تفاصيله، فهم يقولون بالاستثناء؛ تعليلا بالموافاة، ونسبوا ذلك إلى السلف، محتجين بقول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما قيل له: إن قوما يقولون: إنا مؤمنون، فقال: أفلا سألتموهم أفي الجنة هم؟

وفي رواية: قيل له: إن هذا يزعم أنه مؤمن، قال: فاسألوه أفي الجنة هو أو في النار؟ فسألوه، فقال: الله أعلم، فقال له عبدالله: فهلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية؟

وكذلك روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: من قال: أنا مؤمن فهو كافر، ومن قال أنا عالم

فهو جاهل، ومن قال هو في الجنة فهو في النار. قالوا: فلو جاز القطع على أنا مؤمنون لكان ذلك قطعا على أنا في الجنة؛ لأن الله وعد المؤمنين الجنة، ولا يجوز القطع على الوعد بالجنة؛ لأن من شرط ذلك الموافاة بالإيمان، ولا يعلم ذلك إلا الله، وذلك الإيمان إنما يحصل بالموافاة ولا يعلم ذلك إلا الله، وكذلك الإيمان إنما يحصل بالموافاة.وقالوا: المؤمن هو من سبق في علم الله أنه يختم له بالإيمان، والكافر من سبق في علم الله أنه كافر، وأنه لا اعتبار بما كان قبل ذلك.

هذه هي شبهتهم في مذهبهم في الموافاة، وربط الاستثناء بها، ومن ثم فستكون مناقشة هذه المسألة تدور فيما يلي:

أولًا: دعواهم أن القول بالموافاة قول السلف.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن السلف لما قالوا بالاستثناء لم يكن مقصودهم الموافاة، وإنما مقصودهم أن الإيمان المطلق يتضمن فعل المأمورات، فقوله: أنا مؤمن، كقوله: أنا ولي الله، وأنا من الأبرار، ونحو ذلك. قال شيخ الإسلام: "وأما الموافاة، فما علمت أحدا من السلف علل بها الاستثناء، ولكن كثير من المتأخرين يعلل بها من أصحاب الحديث، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم، كما يعلل بها نظارهم، كأبي الحسن، وأكثر أصحابه، لكن ليس هذا قول سلف أصحاب الحديث". ويقول: "وعند هؤلاء لا يعلم أحد أحدا مؤمنا إلا إذا علم أنه يموت عليه، وهذا قاله كثير من أهل الكلام أصحاب ابن كلاب، ووافقهم على ذلك كثير من أتباع الأئمة، لكن ليس هذا قول أحد من السلف، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم، ولا كان أحد من السلف الذين يستثنون في الإيمان يعللون بهذا، لا أحمد ولا من قبله".

فالغلط هنا الزعم بأن السلف يعللون الاستثناء بالموافاة، وأما كون خوف العاقبة من مآخذ الاستثناء التي قال بها السلف فهذا حق، وإنما الباطل أن يدعي أن الموافاة

هي مأخذ السلف في ذلك، وفرق بين المأخذين كبير، فخوف العاقبة أمر محمود، والقول بالموافاة بدعة وضلالة، إذ هي مبنية على أصل فاسد، وهو أن الإيمان الذي يتعقبه كفر يموت صاحبه عليه ليس بإيمان.

وهذا الأصل المبتدع قاله "ابن كلاب، والأشعري، وأصحابه، ومن وافقهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم.

وأما أكثر الناس فيقولون: بل هو إذا كان كافرا فهو عدو لله، ثم إذا آمن واتقى صار وليا لله.

قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ إلى قوله: عَسَى اللهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللهُ قَدِيرٌ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ [الممتحنة: ١ - ٧]، وكذلك كان، فإن هؤلاء أهل مكة الذين كانوا يعادون الله ورسوله قبل الفتح، آمن أكثرهم، وصاروا من أولياء الله ورسوله.

وابن كلاب وأتباعه بنوا ذلك على أن الولاية صفة قديمة لذات الله، وهي الإرادة والمحبة والرضا ونحو ذلك، فمعناها إرادة ثابتة بعد الموت، وهذا المعنى تابع لعلم الله، فمن علم أنه يموت مؤمنا لم يزل وليا لله؛ لأنه لم يزل الله مريدا لإدخاله الجنة، وكذلك العداوة.

وأما الجمهور فيقولون: الولاية والعداوة وإن تضمنت محبة الله ورضاه وبغضه وسخطه، فهو سبحانه يرضى عن الإنسان ويحبه بعد أن يؤمن ويعمل صالحا، وإنما يسخط عليه ويغضب بعد أن يكفر. كما قال تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ [محمد: ٢٨]، فأخبر أن الأعمال أسخطته، وكذلك قال: فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ [الزخرف: ٥٥]، قال المفسرون: أغضبونا ، وكذلك قال الله تعالى: وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ [الزمر: ٧].

وفي الحديث الصحيح الذي في البخاري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: يقول الله تعالى: ((من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن اسعتاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولابد له منه)). فأخبر أنه لا يزال يتقرب إليه بالنوافل حتى يحبه، ثم قال: فإذا أحببته كنت كذا، كنت كذا، وهذا يبين أن حبه لعبده إنما يكون بعد أن يأتي بمحابه، والقرآن دل على مثل ذلك".

ثانيًا: احتجاجهم بما جاء عن ابن مسعود، وبما روي عن عمر رضي الله عنه.

والجواب عن ذلك أن "ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن يخفى عليه أن الجنة لا تكون إلا لمن مات مؤمنا، وأن الإنسان لا يعلم على ماذا يموت، فإن ابن مسعود أجل قدرا من هذا، وإنما أراد: سلوه هل هو في الجنة إن مات على هذه الحال؟ كأنه قال: سلوه أيكون من أهل الجنة على هذه الحال؟

فلما قال: الله ورسوله أعمل، قال: أفلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية. يقول: هذا التوقف يدل على أنك لا تشهد لنفسك بفعل الواجبات وترك المحرمات، فإنه من شهد لنفسه بذلك شهد أنه من أهل الجنة إن مات على ذلك". ولذلك كان الإمام أحمد يقول: أذهب إلى حديث ابن مسعود في الاستثناء في الإيمان؛ لأن الإيمان قول وعمل، والعمل الفعل، فقد جئنا بالقول، ونخشى أن نكون قد فرطنا في العمل، فيعجبني أن نستثنى في الإيمان، بقول: أنا مؤمن إن شاء الله. فهذا هو الفهم الصحيح لما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه، ومثله ما جاء عن عمر إن صح عنه، فإنه يروى عن عمر

بن الخطاب مرسلا.

ثالثا: قولهم إن القطع بالإيمان قطع بالجنة. فيقال: هذا إنما يجيء على قول من يجعل الإيمان متناولا لأداء الواجبات وترك المحرمات، فمن مات على هذا كان من أهل الجنة، وأما على قول المرجئة والجهيمة، وهو القول الذي نصره هؤلاء الأشاعرة، فإنه يموت على الإيمان قطعا، ويكون كامل الإيمان عندهم، وهو مع هذا عندهم من أهل الكبائر الذين يدخلون النار، فلا يلزم إذا وافي بالإيمان أن يكون من أهل الجنة، وهذا اللازم لقولهم يدل على فساده.

رابعا: أنه يلزمهم على مأخذهم هذا أن يستثنوا في الكفر أيضا. لأن ما ذكروه يطرد في الإيمان والكفر سواء، ولذلك صاروا أمام هذا اللازم فتبين:

الأولى: أخذت به وقررته على الكفر، كما فعله بعض محققيهم، مثل أبي منصور الماتريدي.

الثانية: منعت الاستثناء في الكفر، وفرقت بين الاستثناء فيه والاستثناء في الإيمان، فقالوا: نستثني في الإيمان رغبة إلى الله في أن يثبتنا عليه إلى الموت، والكفر لا يرغب فيه أحد.

قال شيخ الإسلام ردا على دعوى التفريق بين الاستثناء في الإيمان والاستثناء في الكفر:

"ولكن جماهير الأئمة على أنه لا يستثنى في الكفر، والاستثناء فيه بدعة لم يعرف عن أحد من السلف، ولكن هو لازم لهم"، ثم قال:"لكن يقال: إذا كان قولك: مؤمن، كقولك في الجنة، فأنت تقول عن الكافر هو كافر، ولا تقول هو في النار إلا معلقا بموته على الكفر، فدل على أنه كافر في الحال قطعا، وإن جاز أن يصير مؤمنا، كذلك المؤمن، وساء أخبر عن نفسه أو عن غيره، فلو قيل عن يهودي أو نصراني هذا

كافر، قال إن شاء الله إذا لم يعلم أنه يموت كافرا، وعند هؤلاء لا يعلم أحد أحدا مؤمنا إلا إذا علم أنه يموت عليه".

خامسا: ترتب على مأخذهم هذا عدم القطع بتوبة التائب.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: "ولهذا صار الذين لا يرون الاستثناء لأجل الحاضر، بل للموافاة، لا يقطعون بأن الله يقبل توبة التائب، كما لا يقطعون بأن الله يعاقب مذنبا، فإنهم لو قطعوا بقبول توبته لزمهم أن يقطعوا له بالجنة، وهم لا يقطعون لأحد من أهل القبلة لا بجنة ولا بنار إلا من قطع له النص.

وإذا قيل: الجنة لمن أتى بالتوبة النصوح من جميع السيئات؟

قالوا: ولو مات على هذه التوبة لم يقطع له بالجنة، وهم لا يستثنون في الأحوال، بل يجزمون بأن المؤمن مؤن تام الإيمان، ولكن عندهم الإيمان عند الله هو ما يوافى به، فمن قطعوا له بأنه مات مؤمنا لا ذنب له قطعوا له بالجنة، فلهذا لا يقطعون بقبول التوبة؛ لئلا يلزمهم أن يقطعوا بالجنة. وأما أئمة السلف فإنما لم يقطعوا بالجنة؛ لأنهم لا يقطعون بأنه فعل المأمور وترك المحظور، ولا أنه أتى بالتوبة النصوح، وإلا فهم يقطعون بأن من تاب توبة نصوحًا قبل الله توبته".

سادسا: أنه ترتب على مأخذهم أيضا أن غلا بعض أتباعهم حتى طردوا الاستثناء في كل شيء، وأنكروا القطع في أي شيء.

قال شيخ الإسلام: "ومأخذ هذا القول طرده طائفة ممن كانوا في الأصل يستثنون في الإيمان أتباعا للسلف، وكانوا قد أخذوا الاستثناء عن السلف".

ثم قال: "ثم صار كثير من هؤلاء بآخرة يستثنون في كل شيء، فيقول: هذا ثوبي إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله. فإذا قيل لأحدهم: هذا لا شك فيه؟، قال: نعم لا شك فيه، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيره، فيريدون بقولهم: إن شاء الله: جواز تغييره في

المستقبل، وإن كان في الحال لا شك فيه، كأن الحقيقة عندهم التي لا يستثنى فيها ما لم تتبدل".

وقال: "وهذه الطائفة المتأخرة تنكر أن يقال: "قطعا" في شيء من الأشياء، مع غلوهم في الاستثناء، حتى صار هذا اللفظ منكرا عندهم، وإن قطعوا بالمعنى، فيجزمون بأن محمد رسول الله، وأن الله ربهم، ولا يقولون: قطعا"، ثم قال:"والمقصود هنا أن الاستثناء في الإيمان لما علل مثل تلك العلة طرد أقوام تلك العلة في الأشياء التي لا يجوز الاستثناء فيها بإجماع المسلمين".

وفي حكم هؤلاء يقول شيخ الإسلام: "وإذا قال القائل: هذا حجر، ولا أقطع بأن هذا حجر، فهذا مخطئ، لكن إن كان مراده أني إذا قطعت بأنه حجر، فقد جعلت الله عاجزا عن تغييره.

فإنه يقال له: بل هو الآن حجر قطعا، والله قادر على تغييره.

وإن كان مراده بقوله: إن شاء الله: أن الله قدرا على تغييره، فهذا المعنى صحيح. وإن كان شاكا في كونه حجرا، فهذا متجاهل، يعزر على ذلك".

ويقول: "أجمع المسلمون على شهادة أن لا إله الله وأن محمدا رسول الله، وأن ذلك حق يجزم به المؤمنون، ويقطعون به، ولا يرتابون.

وكل ما علمه المسلم وجزم به، فهو يقطع به، وإن كان الله قادرا على تغييره، فالمسلم يقطع بما يراه ويسمعه، ويقطع بأن الله قادر على ما يشاء. وإذا قال المسلم: أنا أقطع بذلك، فليس مراده أن الله لا يقدر على تغييره، بل من قال إن الله لا يقدر على مثل إماتة الخلق، وإحيائهم من قبورهم، وعلى تسيير الجبال، وتبديل الأرض غير الأرض، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل".

سابعا: أنهم بقولهم هذا كشفوا عن تناقضهم في باب الإيمان.

إذ تراهم لما تكلموا عن مسألة مسمى الإيمان وأن العمل ليس منه عرفوا الإيمان بأنه التصديق؛ محتجين باللغة، تأييدا لمذهبهم.

ولما تكلموا عن الاستثناء، وأنه يجب الإتيان به في الإيمان، جعلوا الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، ولم يلتفتوا إلى اللغة. فهنا تناقضوا، إذ جعلا في مسألة الاستثناء: مسمى الإيمان ما ادعوا أنه مسماه في الشرع، وعدلوا عن اللغة، فهلا فعلوا هذا في الأعمال؟

(باب حكم مرتكب الكبيرة عند مرجئة الفقهاء)

شرح شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ قول فقهاء المرجئة من مرتكب الكبيرة، فقال:

"ومما ينبغي أن يعرف أن أكثر التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي، وإلا فالقائلون بأن الإيمان قول من الفقهاء، كحماد بن أبي سليمان، وهو أول من قال ذلك، ومن اتبعه من أهل الكوفة، وغيرهم، متفقون مع جميع علماء السنة على:

أن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد، وإن قالوا إن إيمانهم كامل كإيمان جبريل، فهم يقولون: إن الإيمان بدون العمل المفروض، ومع فعل المحرمات، يكون صاحبه مستحقا للذم والعقاب، كما تقوله الجماعة.

ويقولون أيضا: بأن من أهل الكبائر من يدخل النار، كما تقوله الجماعة"، ثم قال:"فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب إذا كانوا مقرين باطنا وظاهرا بما جاء به الرسول، وما تواتر عنه: أنهم من أهل الوعيد، وأنه يدخل الجنة منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله إليها، ولا يخلد منهم فيها أحد، ولا يكونون مرتدين مباحي الدماء".

ويقول أيضا رحمه الله تعالى: "وتنازع الناس في الأسماء والأحكام، أي في أسماء الدين، مثل: مسلم، ومؤمن، وكافر، وفاسق، وفي أحكام هؤلاء في الدنيا والآخرة".

ثم قال مبينا موقف المرجئة من هذا النزاع:

"وحدثت المرجئة، وكان أكثرهم من أهل الكوفة - ولم يكن أصحا عبدالله من المرجئة، ولا إبراهيم النخعي وأمثاله - فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة، فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان.

وكانت هذه البدعة أخف البدع، فإن كثيرا من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم، إذ كان الفقهاء الذين يضاف إليهم هذا القول، مثل حماد ابن أبي سليمان، وأبي حنيفة، وغيرهما، هم مع سائر أهل السنة متفقين على:

أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار، ثم يخرجهم بالشفاعة، كما جاءت الأحاديث الصحيحة بذلك.

وعلى أنه لابد في الإيمان أن يتكلم بلسانه.

وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة، وتاركها مستحق للذم والعقاب.

فكان في الأعمال: هل هي من الإيمان؟، وفي الاستثناء، ونحو ذلك، عامته نزاع لفظي"، ثم قال شيخ الإسلام:"وقد ذكر بعض من صنف في هذا الباب من أصحاب أبي حنيفة، قال: وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد كرهوا أن يقول الرجل: إيماني كإيمان جبريل وميكائيل، قال محمد: لأنهم أفضل يقينا، أو إيماني كإيمان جبريل، أو إيماني كإيماني أبي بكر، أو كإيمان هذان ولكن يقول: آمنت بما آمن به جبريل وأبو بكر ".

ويقول: "والمرجئة تقول: هو - أي مرتكب الكبيرة -: مؤمن تام الإيمان، لا نقص في إيمانه، بل إيمانه كإيمان الأنبياء والأولياء، وهذا نزاع في الاسم.

ثم تقول فقهاؤهم ما تقوله الجماعة في أهل الكبائر:

فيهم من يدخل النار، وفيهم من لا يدخل، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة، واتفق عليه الصحابة، والتابعون لهم بإحسان. فهؤلاء لا ينازعون أهل السنة والحديث في حكمه في الآخرة، وإنما ينازعونهم في الاسم".

ويقول: "وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله لم يبق منه شيء.

ثم قالت الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث.

قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار. وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبق شيء، فيكون شيئا واحدا يستوي فيه البر والفاجر".

ويقول: "وقد يجتمع في العبد نفاق وإيمان، وكفر وإيمان، فالإيمان المطلق عند هؤلاء ما كان صاحبه مستحقا للوعد بالجنة.

وطوائف أهل الأهواء من الخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والمرجئة، كراميهم وغير كراميهم، يقولون: إنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق.

ومنهم من يدعي الإجماع على ذلك، وقد ذكر أبو الحسن في بعض كتبه الإجماع على ذلك.

ومن هنا غلطوا فيه، وخالفوا فيه الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، مع مخالفة صريح المعقول.

بل الخوارج والمعتزلة طردوا هذا الأصل الفاسد، وقالوا: لا يجتمع في الشخص الواحد طاعة يستحق بها الثواب، ومعصية يستحق بها العقاب.

ولا يكون الشخص الواحد محمودا من وجه مذموم من وجه، ولا محبوبا مدعوا له من وجه، مسخوطا ملعونا من وجه.

ولا يتصور أن الشخص الواحد يدخل الجنة والنار جميعا عندهم، بل من دخل إحداهما لم يدخل الأخرى عندهم، ولهذا أنكروا خروج أحد من النار، أو الشفاعة في أحد من أهل النار.

وحكي عنه غالية المرجئة أنهم وافقوهم على هذا الأصل، لكن هؤلاء قالوا: إن أهل الكبائر يدخلون الجنة، ولا يدخلون النار مقابلة لأولئك.

وأما أهل السنة والجماعة، والصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر طوائف المسلمين، من أهل الحديث، والفقهاء، وأهل الكلام، من مرجئة الفقهاء، والكرامية، والكلابية، والأشعرية، والشيعة مرجئهم وغير مرجئهم، فيقولون:

إن الشخص الواحد قد يعذبه الله بالنار ثم يدخله الجنة، كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة.

وهذا الشخص الذي له سيئات عذب بها، وله حسنات دخل بها الجنة، وله معصية وطاعة، باتفاق هؤلاء الطوائف، لم يتنازعوا في حكمه، لكن تنازعوا في اسمه: فقالت المرجئة - جهميتهم، وغير جهميتهم - هو: مؤمن كامل الإيمان. وأهل السنة والجماعة على: أنه ناقص الإيمان؛ ولولا ذلك لما عذب، كما أنه ناقص البر والتقوى باتفاق المسلمين".

ومن النقول السابقة تتحرر مقالة فقهاء المرجئة في مرتكب الكبيرة، وأنهم يرون فيه ما يلي:

١ - أنه مؤمن كامل الإيمان، كإيمان جبريل، وإيمان الأنبياء والأولياء.

وبعض أصحاب أبي حنيفة نسب إلى إمامه وصاحبيه أبي يوسف وأبي محمد كراهة أن يقول الرجل: إيماني كإيمان الملائكة أو أبي بكر، وتقدم الكلام على ذلك.

٢ - أن الإيمان شيء واحد، وعليه فإيمان الفاسق كإيمان البر، فهما سواء في الإيمان.

٣ - أنه داخل تحت الذم والوعيد، ومستحق للذم والعقاب.

٤ - أن من أهل الكبائر من يدخل النار، لكنه لا يخلد فيها، ومنهم من لا يدخلها.

٥ - أن مرتكب الكبيرة لا يكفر، ولا يباح دمه لكبيرته.

٦ - أنه يجتمع في العبد طاعة ومعصية، ولا يجتمع فيه إيمان ونفاق.

وهذا بسبب الشبهة التي دخلت عليهم كما دخلت على سائر الفرق المخالفة، وهي أن الإيمان شيء واحد، لا يتبعض، بل إذا ذهب بعضه ذهب كله.

وأما اجتماع الطاعات والمعاصي فلا يمتنع على أصلهم؛ لأنها عندهم مرتبطة بالأعمال، وهي ليست من الإيمان.

ولذلك تراهم يعدون العاصي مؤمنا كامل الإيمان؛ لمجيئه بالإيمان عندهم.

والخلاصة أن نزاعهم في مرتكب الكبيرة إنما هو في اسمه، لا في حكمه في الآخرة.

وهذه المعالم التي جاءت في كلام شيخ الإسلام دلت عليها أيضا بعض الآثار الواردة في بيان مذهب فقهاء المرجئة، ومنها: ما جاء عن مبارك بن حسان أنه قال لسالم الأفطس: "رجل أطاع الله فلم يعصه، ورجل عصى الله فلم يطعه، فصار المطيع إلى الله فأدخله الجنة، وصار العاصي إلى الله فأدخله النار، هل يتفاضلان في الإيمان؟ قال: لا".

فهذا الأثر يفيد تساوي الإيمان عند البر والفاجر على رأي فقهاء المرجئة.

ومن الأسئلة التي وجهها معقل العبسي إلى نافع مولى ابن عمر قوله:

"قلت: إنهم يقولون: نحن نقر بأن الصلاة فرض ولا نصلي، وبأن الخمر حرام ونشربها، وأن نكاح الأمهات حرام ونحن ننكح؟ فنر يده من يدي، وقال: من فعل هذا فهو كافر.

قال معقل: فرأيت الزهري، فأخبرته بقولهم.

فقال: سبحان الله، فقد أخذ الناس في هذه الخصومات!، قال رسول الله ﷺ ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن))."

ثم قال معقل: "ثم جلست إلى ميمون بن مهران، فقلت: يا أبا أيوب لو قرأت لنا سورة ففسرتها. قال: فقرأ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، حتى إذا بلغ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ [التكوير: ١ – ٢١]، قال: ذاكم جبريل، والخيبة لمن يقول إن إيمانه كإيمان جبريل".

ولما سئل عطاء بن أبي رباح عمن يزعمون أن إيمانهم كإيمان جبريل؟ قال: ليس إيمان من أطاع الله كإيمان من عصى الله.

وابن أبي مليكة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول "لقد أتى عليَّ برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم: إني مؤمن مستكمل الإيمان.

ثم ما رضي حتى قال: إيماني كإيمان جبريل، وميكائيل.

وما زال بهم الشيطان حتى قال أحدهم: إني مؤمن، وإن نكح أخته، وأمه، وبنته. والله لقد أدركت كذا وكذا من أصحاب النبي ﷺ ما مات أحد منهم إلى وهو يخشى النفاق على نفسه.

وقد ذكر هذا المعنى عنه البخاري في صحيحه قال: أدركت ثلاثين من أصحاب محمد ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم يقول: إيمانه كإيمان جبريل".

فهذه الآثار تدل على أن المؤمنين عند مرجئة الفقهاء سواء في الإيمان، ما دام أنهم أتوا بالتصديق والقول.

(باب حكم مرتكب الكبيرة عند الجهمية)

ذهبت الجهمية إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، وأنه لا يكفر بكبيرته ولا يرتد، وأنه يجتمع فيه الثواب والعقاب، والحمد والذم، وأن من أهل الكبائر من يدخل النار، ولا يخلد فيها.

هذه هي مقالة الجهمية في مترك ب الكبيرة، ومنه يتبين أن نزاعهم فيه نزاع في الاسم لا الحكم، وبالتالي فهم موافقون لسائر المرجئة في هذه المسألة.

يقول شيخ الإسلام في تقرير ذلك.

"وكل أهل السنة متفقون على أنه - يعني مرتكب الكبيرة - قد سلب كمال الإيمان الواجب، فزال بعض إيمانه الواجب لكنه من أهل الوعيد. وإنما ينازعون في ذلك من يقول: الإيمان لا يتبعض، من الجهمية، والمرجئة، فيقولون: إنه كامل الإيمان".

ويقول: "الناس في الفاسق من أهل الملة - مثل: الزاني، والسارق، والشارب، ونحوهم - ثلاثة أقسام: طرفين، ووسط"، ثم ذكر الطرف الأول، وهم الخوارج والمعتزلة ومقالتهم في مرتكب الكبيرة، ثم قال:

"الطرف الثاني: قول من يقول إيمانهم باق كما كان لم ينقص؛ بناء على أن الإيمان هو مجرد التصديق والاعتقاد الجازم وهو لم يتغير، وإنما نقصت شرائع الإسلام. وهذا قول المرجئة، والجهمية، ومن سلك سبيلهم".

ويقول: "وقالت المرجئة، مقتصدتهم، وغلاتهم، كالجهمية: قد علمنا أن أهل

الذنوب من أهل القبلة لا يخلدون في النار، بل يخرجون منها، كما تواترت بذلك الأحاديث. وعلمنا بالكتاب والسنة وإجماع الأئمة أنهم ليسوا كفار مرتدين، فإن الكتاب قد أمر بقطع السارق لا بقتله، وجاءت السنة بجلد الشارب لا بقتله، فلو كان هؤلاء كفارا مرتدين لوجب قتلهم".

ويقول: "وإنما أوقع هؤلاء كلهم - يعني المرجئة - ما أوقع الخوارج والمعتزلة في ظنهم: أن الإيمان لا يتبعض، بل إذا اذهب بعضه ذهب كله. ومذهب أهل السنة والجماعة: أنه يتبعض، وأنه ينقص، ولا يزول جميعه، كما قال النبي ﷺ: ((يخرج من النار من كان في قلبه مثال ذرة من الإيمان)).

فالأقوال في ذلك ثلاثة:

الخوارج والمعتزلة: نازعوا في الاسم والحكم، فلم يقولوا بالتبعيض، لا في الاسم ولا في الحكم، فرفعوا عن صاحب الكبيرة اسم الإيمان بالكلية، وأوجبوا له الخلود في النار.

وأما الجهمية، والمرجئة: فنازعوا في الاسم لا في الحكم، فقالوا: يجوز أن يكون مثابا معاقبا، محمودا مذموما، لكن لا يجوز أن يكون معه بعض الإيمان دون بعض".

ويقول: "وقول المعتزلة، والخوارج، والكرامية، في اسم الإيمان والإسلام أقرب إلى قول السلف من قول الجهمية، لكن المعتزلة والخوارج يقولون بتخليد العصاة، وهذا أبعد عن قول السلف من كل قول، فهم أقرب في الاسم وأبعد في الحكم. والجهمية وإن كانوا في قولهم بأن الفساق لا يخلدون أقرب في الحكم إلى السلف، فقولهم في مسمى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعد من كل قول عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة العقل والشرع واللغة ما لا يوجد مثله لغيرهم".

هذه هي مقالة الجهمية في مرتكب الكبيرة حسبما جاء عند شيخ الإسلام رحمه الله،

وقد ذكر شيخ الإسلام أن بعضهم يتوقف في حصول الوعيد في مرتكب الكبيرة.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكثير من المرجئة، والجهمية من يقف في الوعيد، فلا يجزم بنفوذ الوعيد في حق أحد من أرباب الكبائر. كما قال ذلك من قاله من مرجئة الشيعة، والأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وغيره". والتوقف في نفوذ الوعيد قول لفريق من المرجئة يسمون الواقفة وقد ذكر شيخ الإسلام أنهم سلكوا في الإيمان والوعيد مسلك الجهمية الغلاة، كجهم وأتباعه، ومن أشهر من يمثل هذا المذهب القاضي الباقلاني الأشعري، وسيأتي شرح قولهم في المبحث الخاص عن الأشاعرة في مرتكب الكبيرة بعون الله تعالى.

وما مضى فيه تصحيح لما اشتهر عن عامة الجهمية، بل وعامة المرجئة، أنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب، وأنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد.

ولشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام مهم حول هذه المقولة، فقد أفاد أنها تنسب للمرجئة في كلام الرادين عليها، مع أنه لا يعرف معينا يحكيها عنه.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والمقصود هنا أنه لم يثبت المدح إلا على إيمان معه العمل، لا على إيمان خال عن عمل، فإذا عرف أنه الذم والعقاب واقع في ترك العمل كان بعد ذلك نزاعهم لا فائدة فيه، بل يكون نزاعا لفظيا، مع أنهم مخطئون في اللفظ، مخالفون للكتاب والسنة.

وإن قالوا: إنه لا يضره ترك العمل، فهذا كفر صريح. وبعض الناس يحكي هذا عنهم، وأنهم يقولون: إن الله فرض على العباد فرائض ولم يرد منهم أن يعملوها، ولا يضرهم تركها. وهذا قد يكون قول الغالية الذين يقولون: لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، لكن ما علمت معينا أحكي عنه هذا القول، وإنما الناس يحكونه في الكتب، ولا يعنون قائله، وقد يكون قول من لا خلاق له من الفساق والمنافقين،

يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب، أو مع التوحيد، وبعض كلام الرادين على المرجئة وصفهم بهذا". ويقول: "وقد حكي عن بعض غلاة المرجئة أن أحدا من أهل التوحيد لا يدخل النار، ولكن هذا لا أعرف به قائلا معينا فأحكيه عنه، ومن الناس من يحكيه عن مقاتل بن سليمان، والظاهر أنه غلط عليه".

ويقول: "ولكن الأقوال المنحرفة قول من يقول بتخليدهم في النار، كالخوارج والمعتزلة.

وقول غلاة المرجئة الذين يقولون: ما نعلم أن أحدا منهم يدخل النار، بل نقف في هذا كله. وحكي عن بعض غلاة المرجئة الجزم بالنفي العام". وقال: "وأما من جزم بأنه لا يدخل النار أحد من أهل القبلة، فهذا لا تعرفه قولا لأحد".

وقال: "وغالية المرجئة أنكرت عقاب أحد من أهل القبلة. ومن صرح بالكفر: أنكر الوعيد في الآخرة رأسا، كما يفعله طوائف من الاتحادية، والمتفلسفة، والقرامطة، والباطنية".

ومما تقدم يعلم أن مقولة "لا يضر مع الإيمان أو مع التوحيد ذنب، وأنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد"، إن صحت نسبتها لأحد، فهي لغلاة المرجئة، كما قال شيخ الإسلام. وهذا الوصف "غلاة المرجئة" يطلقه شيخ الإسلام على الجهمية، وعلى الواقفة الذين يتوقفون في نفوذ الوعيد، وعلى الغلاة الذين يجزمون بنفيه.

فأما الجهمية، فتقدم أنهم يعدون مرتكب الكبيرة مؤمنا كامل الإيمان، ويقرون بخروجه من النار، وأنه لا يخلد فيها، وأن نزاعهم فيه في الاسم لا في الحكم كما قال شيخ الإسلام.

وأما الواقفة، فسيأتي تحرير مذهبهم في المبحث الخامس من هذا الفصل بعون الله تعالى. فلم يبق حينئذ سوى غلاة المرجئة الذين تنسب إليهم تلك المقولة، وقد

ذكر الأشعري عن فرقة من المرجئة لم يسمها أنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان عمل، ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة.وذكر الشهرستاني عن فرقة اليونسية أنهم يقولون: إن ما سوى المعرفة من الطاعة ليس من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان، ولا يعذب على ذلك.وعامة الكتب المقالات لم يذكروا هذه المقالة عن اليونسية، وإنما ذكرها بعض من جاء بعد الشهرستاني ، فقد يكون نقلها عنه، والله أعلم. وكذلك نسب الشهرستاني إلى فرقة العبيدية أنهم يقولون: إن العبد إذا مات على توحيده لم يضره ما اقترف من الآثام، واجترح من السيئات.وهذه الفرقة لم يسبق الشهرستاني أحد بذكرها، وتابعه بعض من جاء بعده ، فيبقى في نسبة المقالة إليهم وقفه.

(باب حكم مرتكب الكبيرة عند الكرامية)

وافقت الكرامية في مسألة مرتكب الكبيرة مقالة المرجئة، إذ جعلوا الفاسق مؤمنا كامل الإيمان، ويثاب ويعاقب، وأنه إن دخل النار فإنه يخرج منها.

وقد تكرر القول إن مخالفة الكرامية إنما هي في مسمى الإيمان، فحسب، وما عداه فهم موافقون لما عليه فرق المرجئة.

يقول شيخ الإسلام في بيان قولهم في مرتكب الكبيرة.

"وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله لم يبق منه شيء.

ثم قال الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث.

قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء فيخلد في النار.

وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبق شيء، فيكون شيئا واحدا يستوي فيه البر والفاجر".

ويقول معلقا على مسألة إثابة الله تعالى للطائع، وعفوه عن العاصي، أو معاقبته:

"فهذا مذهب أهل السنة الخاصة، وسائر من انتسب إلى السنة والجماعة، كالكلابية، والكرامية، والأشعرية، والسالمية، وسائر فرق الأمة من المرجئة، وغيرهم. والخلاف في ذلك مع الخوارج والمعتزلة، فإنهم يقولون بتخليد أهل النار". ولما ذكر مخالفة الكرامية في مسمى الإيمان قال: "وأما في الصفات، والقدر، والوعد والوعيد، فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة".

(باب حكم مرتكب الكبيرة عند الأشاعرة)

حديث شيخ الإسلام رحمه الله تعالى عن قول الأشاعرة في مرتكب الكبيرة يفيد أنهم في ذلك فريقان:

الفريق الأول: موافق لما عليه عامة المرجئة في مرتكب الكبيرة.

وهذه هي المقالة التي نسبها شيخ الإسلام إلى الأشاعرة، وإلى إمامهم أبي الحسن الأشعري. فقد ذكر شيخ الإسلام أن أبا الحسن الأشعري" نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، ولا يخلدون في النار، وتقبل فيهم الشفاعة، ونحو ذلك". وأنه "رجع إلى مذهب أهل الإثبات الذين يثبتون الصفات، والقدر، ويثبتون خروج أهل الكبائر من النار، ولا يخرجون أحدا من الإيمان".

وعن موقف الأشاعرة عامة يقول: "وأما أهل السنة والجماعة والصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر طوائف المسلمين من أهل الحديث والفقهاء، وأهل

الكلام من مرجئة الفقهاء، والكرامية، والكلابية، والأشعرية، والشيعة مرجئهم وغير مرجئهم، فيقولون: إن الشخص الواحد قد يعذبه الله بالنار ثم يدخله الجنة، كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة.

وهذا الشخص الذي له سيئات عذب بها، وله حسنات دخل بها الجنة، وله معصية وطاعة باتفاق هؤلاء الطوائف لم يتنازعوا في حكمه، لكن تنازعوا في اسمه:

فقالت المرجئة - جهميتهم، وغير جهميتهم -: هو مؤمن كامل الإيمان. وأهل السنة والجماعة على أنه ناقص الإيمان".

ولما قال ابن المطهر الرافضي: "إن الله يثيب المطيع، ويعفو عن العاصي، أو يعذبه".علق شيخ الإسلام على ذلك بقوله: "فهذا مذهب أهل السنة الخاصة، وسائر من انتسب إلى السنة والجماعة، كالكلابية، والكرامية، والأشعرية، والسالمية، وسائر فرق الأمة من المرجئة ، وغيرهم، والخلاف في ذلك مع الخوارج والمعتزلة، فإنهم يقولون بتخليد أهل النار".

وأما أصل الضلال في هذه المسألة، فقد سبق قول شيخ الإسلام:

"وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله لم يبق منه شيء، ثم ذكر رأي الخوارج والمعتزلة، ثم قال:"وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبق شيء، فيكون شيئا واحدا يستوي فيه البر والفاجر".

ومما تقدم يعلم أن المشهور عن الأشاعرة هو موافقة سائر المرجئة في مرتكب الكبيرة.

الفريق الثاني: الواقفة، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني.

ومذهبهم يشرحه شيخ الإسلام بقوله:

"وكثير من متكلمة المرجئة تقول: لا نعلم أن أحدا من أهل القبلة من أهل الكبائر يدخل النار، ولا أن أحدا منهم لا يدخلها، بل يجوز أن يدخلها جميع الفساق، ويجوز أن لا يدخلها أحد منهم، ويجوز دخول بعضهم.

ويقولون: من أذنب وتاب، لا يقطع بقبول توبته، بل يجوز أن يدخل النار أيضا. فهم يقفون في هذا كله؛ ولهذا سموا الواقفة، وهذا قول القاضي أبي بكر، وغيره من الأشعرية، وغيرهم".

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكثير من المرجئة، والجهمية من يقف في الوعيد، فلا يجزم بنفوذ الوعيد في حق أحد من أرباب الكبائر. كما قال ذلك من قاله من مرجئة الشيعة، والأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وغيره".

فخلاصة مذهب الواقفة هو التوقف في أحكام الفساق:

فهم متوقفون في قبول توبة الفاسق، فعندهم قد تقبل توبته من ذنبه، وقد يعذب عليه، وهم متوقفون في دخول الفساق النار، فعندهم قد يدخلون كلهم النار، وقد يدخل بعضهم، وقد لا يدخل أحد منهم فيها، فلم يجزموا بنفوذ الوعيد في حق أحد من الفساق.

وهذا المذهب جاء مقابلا لمذهب الوعيدية في مرتكب الكبيرة، فإن الوعيدية يرون خلود من دخل النار فيها حتى لو كان موحدا، ويوجبون العذاب في حق أهل الكبائر؛ لشمول نصوص الوعيد فيهم. ويرون أن نصوص الوعد لا تتناول إلا مؤمنا، والفساق ليسوا بمؤمنين، فلا يدخلون في الوعد؛ لأنهم لا حسنات لهم؛ لأنهم لم يكونوا من المتقين، وقد قال الله تعالى: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ [المائدة: ٢٧]، وقال: فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ [محمد: ٢٨]، فهذه النصوص وغيرها تدل على أن العمل لا

يقبل إلا مع التقوى، والوعد إنما هو للمؤمن، وهؤلاء ليسوا بمؤمنين، وأن فعل السيئات يحبط الأعمال. وأولوا قوله تعالى: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ [فاطر: ٣٢] على أن السابقين هم الذين يدخلونها، وأن المقتصد، أو الظالم لنفسه لا يدخلها. فهنا عارضهم واقفة المرجئة وغلاتهم بنصوص الوعد، فإنها قد تتناول كثيرا من أهل الكبائر. وأمام دعوى الوعيدية أن نصوص الوعيد عامة، فتشمل أهل الكبائر، قابلهم غلاة المرجئة، فأنكروا العموم، وقالوا: ليس في اللغة عموم، وإنما التزموا ذلك؛ لئلا يدخل جميع المؤمنين في نصوص الوعيد. وأولوا قوله تعالى: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ [المائدة: ٢٧]، بأن المراد به: من اتقى الشرك والكفر، وقالوا: الأعمال لا تحبط بمجرد السيئات، وإنما تحبط بالكفر فحسب، كما قال تعالى: لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ [الزمر: ٦٥]، وقال: وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ [المائدة: ٥]. وقالوا: إن قوله تعالى: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا [فاطر: ٣٢ - ٣٣]، إخبار من الله تعالى أن الثلاثة يدخلون الجنة، لا السابق فقط كما زعمت الوعيدية. واستدل بعض من أنكر دخول أحد من المحدين النار بقوله تعالى: فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى [الليل: ١٤ - ١٦]، فقالوا: إن النار لا يدخلها إلا الكافر، والموحد ليس كذلك.

فهذا ملخص مذهب الفريقين في الوعد والوعيد، ويهمنا هنا مناقشة مذهب هؤلاء غلاة المرجئة، ويمكن ترتيب ذلك فيما يلي: أولاص: بينما الوعيدية غلوا، فأدخلوا العصاة في نصوص الوعيد، وأخرجوهم من نصوص الوعد، عارضتهم غلاة المرجئة، فقصروا حين أدخلوهم في نصوص الوعد، وأخرجوهم من نصوص

الوعيد، فهما مذهبان متقابلان يدوران بين الإفراط والتفريط، ورحم الله شيخ الإسلام عندما قال: "ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه، ونصوص الكتاب والسنة، مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها متطابقة على أن من أهل الكبائر من يعذب، وأنه لا يبقى في النار من في قلبه مثالة ذرة من إيمان".

ثانيًا: في إنكار غلاة المرجئة للعموم يقول شيخ الإسلام:"ومن أهل المرجئة من ضاق عظمته لما ناظره الوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه؛ فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فروا منه إلى من هذا الجحد، كالمستجير من الرمضاء بالنار، ولو اهتدوا للجواب السديد للوعيدية: من أن الوعيد في آية، وإن كان عاما مطلقا، فقد خصص وقيد في آية أخرى، جريا على السنن المستقيمة أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان متعينا، تقييدا للوعيد المطلق".وقد تقدم تفصيل مطول لمعنى هذه الجملة، وأنه لا يحتاج الأمر في رد مقالة الوعيدية إنكار العموم كما وقعت فيه هذه الشرذمة ، فإن ذلك يستلزم تعطيل نصوص الوعد والوعيد، فلا تبقى خاصة ولا عامة.

والوجه الحق في فقه الجمع بين هذه النصوص هو أنها نصوص مطلقة عامة، وأنها أسباب لحصول مقتضاها على المعين، لكن هذا العموم مخصص بنصوص أخرى بينت أن المعين لا يلحقه عموم هذه النصوص وإطلاقها إلا إذا توفرت فيه الشروط وانتفت عنه الموانع.

ثالثًا: توقف هؤلاء في عصاة الموحدين، منقوض بتظافر النصوص على خلافه، إذا إنها دلت على قبول الله تعالى توبة من تاب من عباده، وكذلك دلت على أن من العصاة من سيدخل النار قطعا، ومنهم من يغفر له.

يقول شيخ الإسلام: "في قوله تعالى: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا

تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ [الزمر: ٥٣ - ٥٥].

قد ذكرنا في غير هذا الموضع أن هذه الآية في حق التائبين، وأما آية النساء، وهي قوله: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨]، فلا يجوز أن تكون في حق التائبين، كما يقوله من يقوله من المعتزلة، فإن التائب من الشرك يغفر له الشرك أيضا بنصوص القرآن، واتفاق المسلمين.

وهذه الآية فيها تخصيص وتقييد، وتلك الآية فيها تعميم وإطلاق.

هذه خص فيها الشرك بأنه لا يغفره، وما عداه لم يجزم بمغفرته، بل علقه بالمشيئة، فقال: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨].

وقد ذكرنا في غير موضع أن هذه الآية - يعني آية النساء - كما ترد على الوعيدية من الخوارج والمعتزلة.

فهي ترد أيضا على المرجئة الواقفية الذين يقولون: يجوز أن يعذب كل فاسق فلا يغفر لأحد، ويجوز أن يغفر للجميع.

فإنه قال: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨]، فأثبت أن ما دون ذلك فهو مغفور، لكن لمن يشاء، فلو كان لا يغفره لأحد بطل قوله: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ، ولو كان يغفره لكل أحد بطل قوله: لِمَن يَشَاء.

فلما أثبت أنه يغفر ما دون ذلك، وأن المغفرة هي لمن يشاء دل ذلك على وقوع المغفرة العامة مما دون الشرك، لكنها لبعض الناس، وحينئذ فمن غفر له لم يعذب، ومن لم يغفر له عذب. وهذا مذهب الصحابة، والسلف، والأئمة، وهو القطع بأن بعض عصاة الأمة يدخل النار، وبعضهم يغفر له".

وقال: "وقد دل على فساد قول الطائفتين - يعني الوعيدية والواقفة من المرجئة -: قول الله تعالى في آيتين من كتابه.

وهو قوله تعالى: إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨]، فأخبر تعالى أنه لا يغفر الشرك، وأخبر أنه يغفر ما دونه لمن يشاء، ولا يجوز أن يراد بذلك التائب، كما يقوله من يقوله من المعتزلة، لأن الشرك يغفره الله لمن تاب، وما دون الشرك يغفره الله أيضا للتائب، فلا تعلق بالمشيئة.

ولهذا لما ذكر المغفرة للتائبين قال تعالى: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ [الزمر: ٥٣]، فهنا عمم المغفرة وأطلقها، فإن الله يغفر للعبد أي ذنب تاب منه، فمن تاب من الشرك غفر الله له، ومن تاب من الكبائر غفر الله له، وأي ذنب تاب العبد منه غفر الله له.

ففي آية التوبة عمم وأطلق، وفي تلك الآية خصص وعلق، فخص الشرك بأنه لا يغفره، وعلق ما سواه على المشيئة، ومن الشرك التعطيل للخالق، وهذا يدل على فساد قول من يجزم بالمغفرة لكل مذنب، ونبه بالشرك على ما هو أعظم منه، كتعطيل الخالق، أو يجوز ألا يعذب بذنب، فإنه لو كان كذلك لما ذكر أنه يغفر البعض دون البعض، ولو كان كل ظالم مغفور له بلا توبة ولا حسنات ماحية لم يعلق ذلك بالمشيئة. وقوله تعالى: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء [النساء: ٤٨] دليل على أنه يغفر البعض دون البعض، فبطل النفي والوقف العام".

ويقول رحمه الله تعالى: "وأيضا فقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ في أنه يخرج أقوام من النار بعد ما دخلوها، وأن النبي ﷺ يشفع في أقوام دخلوا النار، وهذه الأحاديث حجة على الطائفتين:

الوعيدية الذين يقولون من دخلها من أهل التوحيد لم يخرج منها.

وعلى المرجئة الواقفة، الذين يقولون: لا ندري هل يدخل من أهل التوحيد النار أحد أم لا؟ كما يقول ذلك طوائف من: الشيعة، والأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وغيره".

ويقول: "وهذا المعنى - خروج الموحد من النار - مستفيض عن النبي ﷺ، بل متواتر في أحاديث كثيرة من الصحيحين وغيرهما من حديث أبي سعيد وأبي هريرة وغيرهما، وفيها الرد على طائفتين:

على الخوارج والمعتزلة الذين يقولون إن أهل التوحيد يخلدون فيها، وهذه الآية حجة عليهم.

وعلى من حكي عنه من غلاة المرجئة أنه لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، فإن إخباره بأن أهل التوحيد يخرجون منها بعد دخلوها، تكذيب لهؤلاء وأولئك.

وفيه رد على من يقول: يجوز أن لا يدخل الله من أهل التوحيد أحدا النار.

كما يقوله طائفة من المرجئة الشيعة، ومرجئة أهل الكلام المنتسبين إلى السنة، وهم الواقفة من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، كالقاضي أبي بكر، وغيره. فإن النصوص المتواترة تقتضي دخول بعض أهل التوحيد وخروجهم".

وخلاصة هذا الرد في الوجوه التالية:

١ - أن قوله تعالى: وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ يدل على بطلان قول المرجئة أنه يجوز أن لا يغفر لأحد.

ويدل على أن المغفرة حاصلة للبعض ممن يشاء الله، ومن لم يشأ أن يغفر له يجوز أن لا يغفر لأحد.

ويدل على أن المغفرة حاصلة للبعض ممن يشاء الله، ومن لم يشأ أن يغفر له،

فهو معذب.

٢ - أن قوله تعالى: لِمَن يَشَاء يدل على بطلان قولهم إنه يجوز أن يغفر لكل أحد.

٣ - أن قوله تعالى: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ [الزمر: ٥٣]، يدل على بطلان توقفهم في قبول توبة الله على المذنبين، فإن الآية تدل على أن كل من ارتكب ذنبا، سواء كان شركا فما دونه، ثم تاب منه، فإن الله يقبل توبته.

٤ - أن الأحاديث المتواترة في خروج العصاة من النار، وفي الشفاعة لمن دخلها بالخروج منها تبطل توقفهم في خروج أصحاب الذنوب من النار. والذي عليه أئمة السلف هو القطع بأن من تاب توبة نصوحا قبل الله توبته.

رابعا: تأويل المرجئة قوله تعالى: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ [المائدة: ٢٧] بأن المراد به من اتقى الشرك، أجاب عنه شيخ الإسلام بقوله:

هذا خلاف القرآن، فإن الله تعالى قال: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ [المرسلات: ٤١ - ٤٢]، وإِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ [القمر: ٥٤]، وقال: الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ [البقرة: ١ - ٤]، وقالت مريم: قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَن مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا [مريم: ١٨]، ولم ترد الشركن بل أرادت التقي الذي يتقي، فلا يقدم على الفجور"، ثم قال:

"وقال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا [الأحزاب: ٧٠ - ٧١]، فهم قد آمنوا واتقوا الشرك، فلم يكن الذي أمرهم به بعد ذلك مجرد ترك الشرك.

وقال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ [آل عمران: ١٠٢]، أفيقول مسلم: إن قطاع الطريق الذين يسفكون دماء الناس، ويأخذون أموالهم اتقوا الله حق تقاته؛ لكونهم لم يشركوا؟، وإن أهل الفواحش، وشرب الخمر، وظالم الناس اتقوا الله حق تقاته؟"، ثم قال:"ومن أواخر ما نزل من القرآن - وقيل: إنها آخر آية نزلت - قوله تعالى: وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ [البقرة: ٢٨١]، فهل اتقاء ذلك هو مجرد ترك الشرك، وإن فعل كل ما حرم الله عليه، وترك كل ما أمر الله به؟".ثم ختم شيخ الإسلام جوابه بقوله: "وبالجملة، فكون المتقين هم الأبرار، الفاعلون للفرائض، المجتنبون للمحارم، هو من العلم العام الذي يعرفه المسلمون خلفا عن سلف، القرآن والأحاديث تقتضي ذلك".

وقال أيضا: "قوله: إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ [المائدة: ٢٧]، أي ممن اتقاه في ذلك العمل، ليس المراد به الخلو من الذنوب، ولا مجرد الخلو من الشرك، بل من اتقاه من عمل قبله منه وإن كانت له ذنوب أخرى؛ بدليل قوله: وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ [هود: ١١٤]، فلو كانت الحسنة لا تقبل من صاحب السيئة لم تمحها.

وقد ثبت بالكتاب والسنة المتواترة: الموازنة بين الحسنات والسيئات، فلو كانت الكبيرة تحبط بالحسنات لم تبق حسنة توزن معها. وقد ثبت في الصحيحين: أن بغيا سقت كلباش، فغر الله لها بسقيه".

خامسا: ظن المرجئة أن العمل لا يحبط إلا بالكفر فقط. فيقال: إن الإيمان كله لا يزيله إلا الكفر المحض، الذي لا يبقى مع صاحبه شيء من الإيمان، وهذا هو الذي يحبط الأعمال، وأما ما دون ذلك، فقد يحبط بعض العمل، كما في قوله تعالى: لاَ تُبْطِلُواْ صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالأذَى [البقرة: ٢٦٤]، فإن ذلك يبطل تلك الصدقة، لا

يبطل سائر أعماله.

سادسا: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ [فاطر: ٣٢ - ٣٣] على أن الثلاثة يدخلون الجنة. يجاب عنه بأن هذا "لا يمنع أن يكون الظالم لنفسه قد عذب قبل هذا، ثم يدخلها".

سابعًا: استدلال بعض المرجئة بقوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل: ١٤ - ١٦] على أن النار لا يدخلها إلا كافر.

أجيبوا عن هذا بجوابين:

أحدهما: أن هذه نار مخصوصة بالكفار الأشقياء، ولغيرهم منازل أخرى.

والثاني: أن الموحدين لا يصلونها صلي خلود. وهذا أقرب، وتحقيقه أن الصلي هنا هو الصلي المطلق، وهو المكث فيها، والخلود على وجه يصل إليهم العذاب دائما، فأما من دخل النار وخروج، فإنه نوع من الصلي، ليس هو الصلي المطلق، بحيث تحبط به من جميع جوانبه، فإنه قد ثبت أن الموحدين لا تأكل النار منهم مواضع السجود، والله أعلم. ومن خلال المباحث السابقة في مرتكب الكبيرة يتبين أن فرق المرجئة الذين درست أقوالهم في مرتكب الكبيرة، وهم رؤوس فرق الإرجاء، ليس لهم مخالفة في مرتكب الكبيرة إلا في اسمه، حيث يجعلونه مؤمنا كامل الإيمان، وإلا فهم يقولون بأن الفاسق مستحق للذم والعقاب، ومعرض للوعيد، وأن من أهل القبلة من يدخل النار.

(باب موقف علماء السلف من الإرجاء والمرجئة)

يمتاز علماء السلف بأنهم هم الفئة العالمة التي لا تعبث بأصول عقيدتها

الأحداث، والفتن التي مزقت الأمة إلى تيارات متعددة، وقد كانت هذه الفرق المخالفة لمنهج السلف هي إحدى نتائج هذه الفتن، وقد أوغلت الضلالة بأرباب هذه الفرق إلى ابتداع أمور مخالفة لما كان عليه الرسول ﷺ، وصحابته الكرام، ومن هذا المنطق، فقد وقف علماء السلف في وجه هؤلاء المبتدعة، وأبطلوا شبهاتهم، وبينوا المعتقد الحق الذي تدين به الأمة المسلمة".

وكلما ظهرت فتنة من الفتن أفرزت في خاتمتها إقرارات بدعية مختلفة، يقول بها من ضعف عقيدته عن مواجهة الباطل، والثبات على الدين الحق، وهذا ما حدث للخوارج عندما خرجوا على علي رضي الله عنه، ورد عليهم الشيعة، وانتحلوا الأكاذيب التي يرفعون بها الرجال إلى مصاف الألوهية، ويتبرءون من صحابة رسول الله ﷺ، ثم ظهرت القدرية، والتي عجزت عقولهم عن اعتقاد الرسول، والصحابة الكرام في القدر، فراموا فهما، واعتقادًا، أودى بهم إلى إنكار القدر، ثم جاءت المرجئة بعقولهم العاجزة - أيضا - عن فهم أسس العقيدة، وثوابتها أمام الفتن، والأحداث الجسام، فجنحوا إلى فصل الإيمان عن العمل، واتسعت دائرة هذا الابتداع، ليجد فيه أتابع الفرق المنحرفة مخرجًا لانسلاخهم، وبعدهم عن الدين الحق.

وبسبب هذا الواقع الأليم، أنكر علماء السلف على المرجئة مقالتهم الضالة، واعتبروها من البدع الخطرة، التي تعطي الجهلة، والفسقة، الذريعة لارتكاب المعاصي، والمنكرات، وقد أتبع السلف في الرد على المرجئة مسالك متعددة؛ من أبرزها ما يلي:

الاحتجاج عليهم بنصوص الكتاب، والسنة، وواقع الصحابة الذي يبطل دعواتهم:

فأهل البدع كلهم إنما سموا مبتدعة لمخالفتهم ما جاء في الكتاب والسنة من

العقائد الصحيحة، وهؤلاء المرجئة إنما حرفوا نصوص الكتاب والسنة في الإيمان، والعمل، وتأولوها على غير وجهها الصحيح؛ تبعًا لانحرافهم، وبدعتهم؛ فهذا هو القرآن الكريم يقرن الإيمان بالعمل، في مواطن يطول حصرها، ومنها قول الله - تعالى -: وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ [البقرة: ٢٥]، وقال - تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ [البقرة: ٢٧٧]، وقال - تعالى -: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُواْ إِذَا مَا اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّآمَنُواْ ثُمَّ اتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [المائدة: ٩٣]، وسمى - سبحانه - الأعمال إيمانًا؛ فقال - سبحانه -: وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ [البقرة: ١٤٣].

وقال - تعالى -: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ [الحجرات: ١٥].

وقال - تعالى -: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ [الطور: ٢١].

ثم ينص القرآن الكريم على زيادة الإيمان - أيضًا -؛ مما يبطل دعوى المرجئة أن الإيمان لا يزيد، ولا ينقص؛ فقال - سبحانه وتعالى - ردًا على المنافقين سلف المبتدعة: وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَافِرُونَ [التوبة: ١٢٤ - ١٢٥]، ويصف - سبحانه - صحابة نبيه عليه السلام، وزيادة إيمانهم في المحنة الكبرى يوم حد: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ [آل عمران:

١٧٣].

ويصف - سبحانه - الفتية المؤمنين في سورة الكهف؛ فيقول: إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى [الكهف: ١٣]، وقال - تعالى -:

لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا [المدثر: ٣١].

وقال - تعالى -: هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ [الفتح: ٤]، وقال - تعالى -: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ [الأنفال: ٢].أما السنة المطهرة، فقد حفلت بهذه الجوانب كثيرًا؛ ولذلك صنف علماء السلف المصنفات الكثيرة في الإيمان؛ للرد على المرجئة؛ فمنها: "كتاب الإيمان"، لأبي عبيد القاسم بن سلام "ت ٢٢٤"، و "الإيمان" للحافظ أبي بكر بن أبي شيبة "ت ٢٣٥"، وقد حققهما فضيلة الشيخ الألباني: والإمام أحمد بن حنبل، والإمام الطحاوي، والإمام محمد بن إسحاق بن مندة، كما حفلت الصحاح بأبواب الإيمان المليئة بالأحاديث الصحيحة؛ مثل صحيح البخاري، ومسلم، وكتب السنن المختلفة، كما ألف شيخ الإسلام كتابه "الإيمان"، وتعرض لمسائل الإيمان في مجموع فتاويه في مواطن متعددة ، وقد عرضنا لجملة من هذه الأحاديث في مبحث الإيمان، والعمل، ومنها ما رواه البخاري، ومسلم، عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: "إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي ﷺ، قال: ((من القوم، أو: من الوفد، قالوا: ربيعة، قال: مرحبا بالقوم غير خزايا، ولا ندامى، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في الشهر الحرام، وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمرنا بأمر فصل نخبر به من وراءنا، وندخل به الجنة، وسألوه عن الأشربة؛ فأمرهم بأربع، ونهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده، قالوا: الله، ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا

الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تغطوا من المغنم الخمس، ونهاهم عن أربع: عن الحنتم، والدبا، والنقير، والمزفت، وربما قال: المقير: وقال: أحفظوهن، وأخبروا بهن من وراءكم)).فهذا التوجيه النبوي لهذا الوفد الكبير فيه اقتران الإيمان بالعمل، وأنه لابد من هذه الفرائض، واجتناب هذه النواهي؛ حتى يكتمل إيمانهم، وهذا الإيمان يزيد بالطاعات، وينقص إذا عمل المسلم المعاصي، والمنهيات، فقد روى البخاري عن أنس، عن النبي ﷺ، قال: ((يخرج من النار من قال لا إله إلا الله، ومن في قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير))، وفي رواية أخرى أنه قال بدل كلمة ((خير)) كلمة ((إيمان)).وروى ابن أبي شيبة عن هانئ بن هانئ، قال: كنا جلوسًا عند علي عليه السلام، فدخل عمار، فقال: مرحبًا بالطيب المطيب، سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إن عمارًا مليء إيمانًا إلى مشاشه)).وقد أخذ التابعون عن الصحابة - رضوان الله عليهم - الفهم الصحيح لزيادة الإيمان، ونقصه؛ فعن إبراهيم بن علقمة، وكان من أصحاب عبدالله بن مسعود، أنه كان يقول لأصحابه: (أمشوا بنا نزدد إيمانًا).

وعن الأسود بن هلال، قال: (كان معاذ بن جبل يقول للرجال من إخوانه: أجلس بناء، فنؤمن ساعة، فيجلسان، فيذكران الله، ويحمدانه).فكان السلف - رضوان الله عليهم - على هذا المعتقد الحق بالإيمان، وأن العمل ملازم له، ولا ينفك عنه، بل هو علامة دالة على صدق صاحبه؛ ولذلك ألف علماء السلف المصنفات الكبرى في شعب الإيمان، وأبوابه التي قالها النبي ﷺ إنها الإيمان، وإنها قول باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل الأركان.وكان علماء السلف من الصحابة والتابعين، على هذا المعتقد، وذكر منهم: "عمر بن الخطاب، وعليا، وعبدالله بن مسعود، ومعاذ بن جبل،

وأبا الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعمارا، وأبا هريرة، وحذيفة بن اليمان، وسلمان الفارسي، وعبدالله بن رواحة، وأبا أمامة، وجندب بن عبدالله البجلي، وعمير بن خماشة، وعائشة - رضي الله عنهم - أجمعين، ومن التابعين: كعب الأحبار، وعروة بن الزبير، وعطاء، وطاووسا، ومجاهد، وابن أبي مليكة، وميمون بن مهران، وعمران بن عبدالعزيز، وسعيد بن جيد، والحسن البصري، والزهري، وقتادة، ويحيى بن أبي كثير، وأيوب السختياني، وأيوب بن عبيد، وابن عون، وسليمان التيمي، وإبراهيم النخعي، وأبا البختري، وسعيد بن فيروز، وعبدالكريم بن مالك الجزري، وزبيد بن الحارث، والأعمش، والحكم، ومنصورًا، وحمزة الزيات، وهشام بن حسان، ومعقل بن عبدالله الجزري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وجمهرة كبيرة غيرهم".ومن مسالك السلف في رد بدعة المرجئة: بيان فساد مذهبهم، والتحذير منهم: فقد قال الأوزاعي: "كان يحيى وقتادة يقولان: ليس من الأهواء شيء اخوف عندهم على الأمة من الإرجاء" ، وكان إبراهيم النخعي يقول عنهم: "لفتنتهم عندي أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة؛ لفقوا قولًا، فأنا أخافهم على الأمة، والشر من أمرهم كبير؛ فإياك، وإياهم"، وذكر عنده المرجئة، فقال: "والله، إنهم أبغض إلى من أهل الكتاب"، ولعل قول إبراهيم النخعي بأنه أخوف على الأمة منهم من فتنة الأزراقة، كان نابعا من أن الأزارقة قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة، فكفروا الناس في الذنوب، فكان الغلو رائدهم، وتساهلت المرجئة في القول بترك العمل، وإنه لا يضر مع الإيمان معصية مهما عظمت، فأباحت للناس فعل الموبقات، فكان غلوهم من هذا الجانب، والأزارقة يحذرون من الكبائر، ويحكمون على أصحابها بذلك التشدد، وهؤلاء يتركون الحبل على الغارب في دعواهم الباطلة، ويطمعون الفساق، ويدعون الناس بمقالتهم لفعل الكبائر، والموبقات. وروى الطبري عن عمر بن مرة "ت

١١٦"، قال: "نظرت في أمر هؤلاء الخوارج، فإذا شر قوم، ونظرت في أمر هؤلاء الجنشبية "الشيعة"، فإذا شر قوم، ونظرت في أمر هؤلاء المرجئة، فإذا هم أمثل، أو خير، فأنا مرجئ، قال الأعمش: قلت: يا أبا عبدالله: ولم تسمى باسم غير الإسلام؟ قال: أنا كذلك".وروى الذهبي عن محمد بن حميد، عن معيزة قال: "لم يزل في الناس بقية حتى دخل عمر بن مرة في الإرجاء، فتهافت الناس فيه".

ويعيب ابن أبي مليكة مقالة المرجئة الغلاة؛ فيقول: "وقد أتى على برهة من الدهر، وما أراني أدرك رجلًا يقول: أنا مؤمن، فما رضي بذلك حتى قال على إيمان جبريل، وميكائيل، وما كان محمد ﷺ يقول بذلك، وما زال الشيطان يتعلب بهم حتى قالوا: مؤمن، وإن نكح أمه، وأخته، وابنته؛ والله، ولقد أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ رجالًا، ما مات أحد إلا وهو يخشى النفاق".وقال ابن مجاهد: كنت عند عطاء بن أبي رباح، فجاء ابنه يعقوب، فقال: "يا أبتاه، إن أصحابا لنا يزعمون أن إيمانهم كإيمان جبريل، فقال: يا بني، ليس إيمان من أطاع الله كإيمان من عصى الله".وعن سويد بن سعيد الهروي، قال: "سألنا سفيان بن عينية عن الإرجاء، فقال: يقولون: الإيمان قول، ونحن نقول: الإيمان قول، وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لم شهد أن لا إله إلا الله "مصرًا بقلبه على ترك الفرائض"، وسموا ترك الفرائض ذنبًا بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء؛ لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمدًا من غير جهل، ولا عذر، هو كفر؛ وبيان ذلك من أمر آدم - صلوات الله عليه -، وإبليس، وعلماء اليهود؛ أما آدم، فنهاه الله - ﷻ - عن أكل الشجرة، وحرمها عليه، فأكل منها متعمدًا؛ ليكون ملكًا، أو يكون من الخالدين؛ فسمي عاصيًا من غير كفر، وأما إبليس - لعنه الله -، فغنه فرض عليه سجدة واحدة، فجحدها متعمدًا؛ فسمي كافرًا، وأما علماء اليهود فعرفوا نعت النبي ﷺ، وأنه نبي رسول، كما

يعرفون أبناءهم، وأقروا به باللسان، ولم يتبعوا شريعته؛ فسماهم الله - ﷻ - كفارا، فركوب المحارم مثل ذنب آدم عليه السلام، وغيره من الأنبياء، وأما ترك الفرائض جحودًا، فهو كفر؛ مثل كفر إبليس - لعنه الله -، وتركهم على معرفة من غير جحود جحود، فهو كفر مثل كفر علماء اليهود". ومن مسالك علماء السلف مع مبتدعة المرجئة الحوار معهم، وبيان تهافت فكرتهم وبطلانها؛ فقد روى الطبري عن سلام بن أبي مطيع قال: "سمعت أيوب، وعنده رجل من المرجئة، فجعل الرجل يقول: إنما هو الكفر، والإيمان، قال: فأقبل عليه أيوب، فقال: أرأيت قول الله: وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ [التوبة: ١٠٦]، أمؤمنون أم كفار؟ قال: فسكت الرجل، قال: فقال له أيوب: اذهب، فاقرأ القرآن؛ فكل آية في القرآن فيها ذكرالنفاق فإني أخافها على نفسي". وعن إبراهيم بن الأشعث قال: سمعت الفضيل بن عياض يقول: يا سفيه، ما أجهلك! ألا ترضى أن تقول: أنا مؤمن، حتى تقول: أنا مستكمل الإيمان؟ لا، والله، لا يستكمل العبد الإيمان حتى يؤدي ما فرض الله عليه، ويجتنب ما حرم الله عليه، ويرضى بما قسم الله - ﷻ - له، ثم يخاف مع ذلك أن لا يقبل منه". وجاء رجل إلى ميمون بن مهران يخاصمه في الإرجاء، فبينما هما على ذلك إذ سمعا امرأة تغني، فقال ميمون: أين إيمان هذه من إيمان مريم بنت عمران؟ فانصرف الرجل، ولم يرد عليه.

ومن مسالك علماء السلف في الرد على المرجئة الغلاة تكفيرهم بما نسب لهم من الأقوال الشاذة التي تبيح المحرمات؛ فقد روى اللالكائي، وابن بطة، والطبري، عن معقل بن عبيدالله العبسي "ت ١١٦"، قال: قدم علينا سالم الأفطس بالإرجاء، فنفر منه أصحابنا نفارًا شديدًا؛ منهم ميمون بن مهران "ت ١١٩ط، وعبدالكريم بن مالك، فأما عبدالكريم بن مالك، فإنه عاهد الله أن لا يأويه وإياه سقف بيت إلا

المسجد، قال معقل: فحججت، فدخلت على عطاء بن أبي رباح "ت: ١٢٤" في نفر من أصحابي، وغذا هو يقرأ سورة يوسف، وقال: قلت له: إن لنا حاجة، فأدخلنا، ففعل، فأخبرته أن قوما قبلنا قد أحدثوا، وتكلموا، وقالوا: إن الصلاة، والزكاة ليستا من الدين، فقال: أوليس الله - ﷻ - يقول: وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ [البينة: ٥]، قال: وقتل إنهم يقولون: ليس في الإيمان زيادة، قال: أوليس قد قال الله فيما أنزل: لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ [الفتح: ٤].هذا الإيمان الذي زادهم، قال: فقلت: إنهم انتحلوك، وبلغني أن ابن درهم دخل عليك في أصحابه، فعرضوا عليك قولهم، فقبلته، فقلت هذا الأمر، فقال: لا، والله الذي لا إله إلا هو "مرتين، أو ثلاثًا"، قال: ثم قال: قدمت المدينة، فجلس إلى نافع مولى ابن عمر "ت ١١٩"، فقلت: يا أبا عبدالله، إن لي إليك حاجة، قال: سر، أم علانية؟ فقلت: لا، بل سر، قال: دعني من السر، سر لا خير فيه، فقلت: ليس من ذلك، فلما صلى العصر، فذكرت له قولهم، فقال: قال رسول الله ﷺ: ((أمرت أن أضربهم بالسيف حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا: لا إله إلا الله، عصموا مني دماءهم، وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله))، قال: قلت: إنهم يقولون: نحن نقر بالصلاة، فريضة، ولا نصلي، وأن الخمر حرام، ونحن نشربها، وأن نكاح الأمهات حرام، ونحن نريده، فنتر يده من يدي، وقال: من فعل هذا فهو كافر".ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الإمام أحمد، ووكيع، تكفير غلاة المرجئة؛ فقال: "وأما جهم، فكان يقول: إن الإيمان مجرد تصديق القلب، وإن لم يتكلم به، وهذا القول لا يعرف عن أحد من علماء الأمة، وأئمتها؛ بل أحمد، ووكيع، وغيرهما، كفروا من قال بهذا القول".وروى الخلال عن عبيدالله بن حنبل قال الحميدي "عبداللهبن الزبير بن عيسى": وأخبرت أن قوما يقولون: إن من أقر بالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج،

ولم يفعل من ذلك شيئًا، حتى يموت، أو يصلي مسند ظهره، مستدبر القبلة، حتى يموت، فهو مؤمن، ما لم يكن جاحدًا، إذا علم أن تركه ذلك في إيمانه، إذا كان يقر الفروض، واستقبال القبلة، فقلت: هذا الكفر بالله الصراح، وخلاف كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وفعل المسلمين قال الله - ﷻ -: حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ [البينة: ٥]، قال حنبل: "قال أبو عبدالله، وسمعته يقول: من قال هذا فقد كفر بالله، ورد على الله أمره، وعلى الرسول ما جاء به".

ومن مسالك علماء السلف في رد بدعة القدرية نسبة مقالتهم إلى مصادر غير إسلامية، كاليهودية، والنصرانية، والصابئة؛ فقد روى عبدالله بن أحمد أن سعيد بن جبير كان يقول عن المرجئة: "إنهم يهود القبلة". وكان قول - أيضًا -: "مثل المرجئة مثل الصابئين" ، ويفسر ذلك فيقول: "مثلهم مثل الصائبين، إنهم أتوا اليهود، فقالوا: ما دينكم؟ قالوا: اليهودية، قالوا: فما كتابكم؟ قالوا: التوراة، قالوا: فمن نبيكم؟ قالوا: موسى، قالوا: فماذا لمن تبعكم؟ قالوا: الجنة، ثم أتوا النصارى، فقالوا: ما دينكم؟ قالوا: النصرانية، قالوا: فما كتابكم؟ قالوا: الإنجيل، قالوا: فمن نبيكم؟ قالوا: عيسى، ثم قالوا: فماذا لمن تبعكم؟ قالوا: الجنة، قالوا: فنحن بد ندين".

وكان السلف لا يسلمون عليهم، ولا يجالسونهم، وينهون عن ذلك: فقد روى ابن بطة، أن ذر بن عبدالله "أحد المرجئة" شكا سعيد بن جبير إلى أبي البحتري الطائي، فقال: "مررت، فسلمت عليهن فلم يرد علي، فقال أبو البحتري لسعيد بن جبير، فقال سعيد: إن هذا يجدد في كل يوم دينًا، لا، ولا كلمته أبدا". وقال أيوب السختياني: قال لي سعيد بن جبير: "لا تجالس طلقًا "أي طلق بن حبيب، وكان مرجئيا، وقال مرة أخرى: رآني سعيد بن جبير جلست إلى طلق بن حبيب، فقال: ألم أرك جلست إليه؟ لا تجالسه، قال: وكان ينتحل الإرجاء" ، وكان سفيان الثوري

يقول: "ما كنا نأتي حماد بن أبي سليمان "ت ١٢٠هـ" إلا سرا من أصحابنا، كانوا يقولون: أتأتيه؟ أتجالسه؟ فما كنا نأتيه إلا سرا" ، وقال في رواية أخرى: "كنت ألقى حماد بعد ما أحدث "الإرجاء"، فما كنت أسلم عليه". وكان الأعمش لا يسمح بجلوسهم في حلقة الحديث التي كان يعقدها، وكان يأمر بإخراجهم من المسجد.وكان السلف لا يحضرون جنائزهم، ولا يصلون عليهم إذا ماتوا؛ "فعندما مات عمر بن ذر، وكان رأسا في الإرجاء، لم يشهد جنازته سفيان الثوري، ولا الحسن بن صالح ، وعندما توفي عبدالعزيز بن أبي رواد، فجيء بجنازته، فوضعت عند باب الصفا، واصطف الناس، وجاء سفيان الثوري، فقال الناس: جاء الثوري جاء الثوري، فجاء حتى خرق الصفوف، والناس ينظرون إليه، فجاوز الجنازة، ولم يصل عليها؛ وذلك لأنه كان يرى الإرجاء" ، وسئل عن ذلك، فقال: "والله، إني لأرى الصلاة على من هو دونه عندي، ولكني أردت أن أرى الناس أنه مات على بدعة".

هذه جملة من مواقف علماء السلف من بدعة الإرجاء، وهي تعبر عن أصالة منهج السلف، واشتهاره، وهيمنته على الأمة في هذه المرحلة، واستلهام علماء السلف، واقع الدعوة الإسلامية الأولى، بشخص رسول الله ﷺ، وصحابته الكرام، الذين اعتقدوا ما جاء به الكتاب، والسنة، ولم تؤثر فيهم الأحداث، والفتن، فكانوا هم أهل الحق الذي وعد به الرسول ﷺ، وأنهم لا يضرهم من خالفهم؛ حيث وقفوا لهذه البدع بالمرصاد، فكل البدع، صغيرة كانت أو كبيرة، فهي مرفوضة عندهم؛ لأن الأتباع لهذا الدين الحق بوضوحه، وظهوره، لا يعطي أي مبرر لأهل البدع أن يعلنوا بدعهم، أو يدعوا لها.

(باب ذكر الأشاعرة أو السبعية)

١- ظهور الأشاعرة:

ظهرت الأشعرية بعد أن تنفس الناس الصعداء من سيطرة المعتزلة فى القرن الثالث الهجرى، وهى فى الأصل نسبة إلى أبى الحسن الأشعرى، ظهر بالبصرة وكان أول أمره على مذهب المعتزلة ثم تركه واستقل عنهم، ولقد أصبح الانتساب إلى الأشعرى هو ما عليه أكثر الناس فى البلدان الإسلامية بعضهم على معرفة بمذهبه الصحيح وآرائه التى استقر عليها أخيرًا، وبعضهم على جهل تام بذلك وبعضهم يتجاهل ويصر على مخالفته مع انتسابه إليه.

وانتساب الأشاعرة إليه إنما هو بعد تركه للاعتزال وانتسابه إلى ابن كلاب، وهى المرحلة الثانية من المراحل التى مر بها الأشعرى، ولم يدم فيها إذ رجع إلى مذهب السلف، ولكن بعض الأشاعرة ينتسبون إليه ولكن فى مرحلته الثانية، ومن انتسب إليه فى مرحلته الثالثة فقد وافق السلف، ونذكر فيما يلى نبذة موجزة عنه.

٢. أبو الحسن الأشعرى(١):

---

(١)انظر في ترجمة الأشعري: تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦) وتبيين كذب المفتري، والفهرست (ص:٢٣١) - ط طهران-، والمنتظم لابن الجوزي (٦/ ٣٣٢)، والكامل في التاريخ (٨/ ٣٩٢)، والأنساب للسمعاني (١/ ٢٧٣)، واللباب (١/ ٦٤)، وتكملة تاريخ الطبري للهمذاني (ص: ٣٣٤) ت- أبو الفضل إبراهيم- و (ص: ١٣٠) من الطبعة الكاثوليكية. وترتيب المدارك (٥/ ٢٤) - الطبعة المغربية-، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤)، والعبر (٢/ ٢٣)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥)، والبداية والنهاية (١١/ ١٨٧، ٢٠٤، ٢٠٦)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٨١)، وللسبكي (٣/ ٣٤٧)، وللأسنوي (١/ ٧٢)، والمختصر لأبي الفداء (٢/ ٨٩)، وتتمة المختصر لابن الوردي (١/ ٤٠٩)، والديباج المذهب (٢/ ٩٤)، والجواهر المضية (٢/ ٥٤٤، ٤/ ٣٣)، والخطط للمقريزي (٢/ ٣٥٨) - ط- بولاق-، وشذرات الذهب (٢/ ٣٠٣)، والنجوم الزاهرة (٣/ ٢٥٩)، وطبقات المفسرين للداودي (١/ ٣٩٠)، =

هو الشيخ أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي بشر- إسحاق- بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري - صاحب رسول الله ﷺ فأبو الحسن الأشعري ينتهي نسبه الى هذا الصحابي الجليل، واسمه عبد الله بن قيس بن حضار الأشعري اليماني[1].

اختلف في تاريخ ولادته فقيل سنة ٢٦٠ هـ، وقيل سنة ٢٦٦ هـ، وقيل سنة ٢٧٠ هـ، والأول هو الأرجح الذي عليه اكثر مترجميه، كما أنه يتناسب مع ماذكر في حياته من تحوله عن الاعتزال وهو في الأربعين، وهو الذي رجحه الخطيب البغدادي وابن عساكر.

فأما أبوه إسماعيل فكان سنيا جماعيا حديثيا، ويدل على ذلك أنه أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحى الساجى، وفيه دلالة علي أن أباه توفي وابنه أبو الحسن صغير، ولذلك عاش في كنف زوج أمه الجبائي.

=

وشجرة النور الزكية (١/ ٧٩)، وجلاء العينين (ص: ٢٤٧) - ط المدني-، ومفتاح السعادة (٢/ ١٥٢)، ودائرة المعارف الاسلامية (٢/ ٢١٨)، وبروكلمان (٤/ ٣٨)، وسزكين (م١ج ٤ ص: ٣٥)، ومعجم أعلام الفكر الإنساني (١/ ٥٨٧)، والأشعري حمودة غرابة، ومذاهب الإسلاميين: بدوي (١/ ٤٨٧)، ونشأة الأشعرية وتطورها (ص: ١٦٥)، وفي علم الكلام أحمد صبحى (ج٢) عن الأشاعرة (ص: ٣٥)، ومقدمة تحقيق الإبانة لفوقية حسين محمود (ص: ٩) وما بعدها، والأعلام (٤/ ٢٦٣)، ومعجم المؤلفين (٧/ ٣٥) وغيرها.

(١) سامراء أو سر من رأى، بلدة على نهر دجلة فوق بغداد بثلاثين فرسخا، بين بغداد وتكريت، وقد خربت ولم يبق فيها إلا سرداب الشيعة حيث ينتظر الشيعة خروج مهديهم منه، انظر: الأنساب للسمعاني (٧/ ١٤)، ومعجم البلدان (٣/ ١٧٣)، والروض المعطار (ص٣٠٠).

وكان مولد أبي الحسن في البصرة ولذلك يقال له البصري، وكانت أسرته من ولد الصحابي أبي موسى الأشعري- رضى الله عنه قد سكنوا هذه المدينة. أما وفاته، فقد قيل: إنه توفي سنة ٣٢٠ هـ، وقيل: ٣٣٠ هـ وهو أرجحها، وقد رجحه ابن عساكر[١].

ثالثا: ثناء العلماء عليه:

أثنى عليه العلماء- وخاصة علماء الأشاعرة- وتركز ثناؤهم على ما كان

له من نسب، وماقام به من الرد على المعتزلة والملحدة وغيرهم، فيقول الخطيب البغدادي: "أبو الحسن الأشعري المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة " ، ويروى عن أبي بكر بن الصيرفي أنه قال: "كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم".

ويقول القاضي عياض عند ترجمته: "وصنف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقدم كلامه وقدرته، وأمور السمع الواردة من الصراط، والميزان، والشفاعة، والحوض وفتنة القبر التى نفت المعتزلة، وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث، فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شبه المبتدعة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة".

ويقول الذهبى: "ولأبى الحسن ذكاء مفرط، وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضى له بسعة العلم " ويقول: "رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في

---

(١) انظر: العالم الاسلامي في العصر العباسي (ص: ٣٢٣) ومابعدها، والكامل (٧/ ٤٥٥).

الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات وقال فيها: تمر كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول وبه أدين، ولا تؤول".

أما ابن عساكر في الكتاب الذي أفرده في ترجمته والدفاع عنه، فقد مدحه كثيرا، وجعله من المجددين، وذكر الروايات الواردة في مدح قومه وأسرته. وكذلك السبكي في طبقات الشافعية- ذلك الكتاب الذي يصح أن يسمي " طبقات الأشاعرة "- فقد بالغ في مدح شيوخ الأشاعرة ونقل أقوالهم وعقائدهم ، ولذلك فمن المتوقع أن يمدح الأشعري عندما يصل إلي ترجمته، وكان مما قال فيه: "شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين، سعيا يبقى أثره إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين، إمام حبر، وتقى بر، حمى جناب الشرع من الحديث المفترى وقام في نصرة ملة الإسلام فنصرها نصرا مؤزرا...."

وغيرهم من العلماء الذين مدحوه وأثنوا على ماقام به من نصر السنة والرد على المبتدعة من المعتزلة وغيرهم، لكنه لم يسلم من القدح والذم، فقد ذمه أبو على الأهوازي وألف كتابا في مثالبه ، كا شنع عليه ابن حزم ، وابن الجوزي والمقبلى.

رابعا: شيوخه:

لم يكن الأشعري مشهورا بالرواية عن أهل الحديث، سوى بعض الروايات التى رواها في تفسيره عن بعض شيوخه، أما مذهبه الفقهي فقد تنازع الانتساب إليه كل من الشافعية والمالكية والحنفية، كا هو واضح في قائمة الكتب التي ترجمت له، وكما صرح بذلك بعض العلماء ، والأرجح أنه كان شافعي المذهب، وهو الذى عليه اكثر.

وأهم شيوخه:

١- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخه في الاعتزال قبل رجوعه.

٢- زكريا بن يحيى الساجي، محدث البصرة وشيخها ومفتيها، المتوفى سنة ٣٠٧ هـ، يقول الذهبي: "أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات، واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تآليف " وسبقت الإشارة إلى أن والده لما توفي أوصى إلى الساجى، وممن ذكر تتلمذه على الساجى ابن عساكر والسبكى والبغدادي.

٣- أبو إسحاق المروزي: إبراهيم بن أحمد المروزي، صاحب أو العباس بن سريج وأكبر تلامذته، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي، توفي سنة ٣٤٠ هـ، وممن ذكر تتلمذ الأشعري عليه الخطيب البغدادى وابن خلكان، فقد ذكروا أنه كان يجلس إلى حلقته في بغداد.

٤- أبو العباس بن سريج: أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادى ولد سنة ٢٤٠ هـ، توفي سنة ٣٠٣ هـ، قال ابن كثير عن الأشعري: "وتفقه بابن سريج".

٥- أبو بكر القفال الشاشي: محمد بن على بن إسماعيل القفال الكبير، توفي سنة ٣٦٥ هـ، ذكر السبكي: "أن القفال أخذ علم الكلام عن الأشعري، وأن الأشعري كان يقرأ عليه الفقه، كما كان هو يقرأ عليه الكلام "، وذكر ابن عساكر عن القفال أنه " كان في أول أمره مائلا عن الاعتدال قائلا بمذاهب أهل الاعتزال " وذكر السبكي أنه رجع إلى مذهب الأشعر ى.

٦- أبو خليفة الجمحي: الفضل بن الحباب، واسم الحباب: عمرو بن محمد بن شعيب، ولد أبو خليفة سنة ٢٠٦ هـ، وتوفي ٣٠٥ هـ، قال عنه الذهبي: "وكان ثقة، صادقا مأمونا أديبا، فصيحا مفوها، رحل إليه من الآفاق وعاش مئة عام سوى أشهر". وممن ذكر تتلمذ الأشعري عليه ابن عساكر والذهبي والسبكي.

٧- سهل بن نوح.

٨- عبد الرحمن بن خلف الضبي.

٩- محمد بن يعقوب المقبري، أو المقري.

ذكر تتلمذ الأشعري على هؤلاء الثلاثة ابن عساكر والسبكي.

خامسا: تلاميذه:

تتلمذ على الأشعري كثيرون، ولا شك أن قصة رجوعه وماصاحبها كان سببا في انكباب كثير من التلاميذ عليه، والظاهر أن هذه التلمذة انما كانت- في الغالب- في مجال العقيدة وما آمن به الشيخ الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال.

وإذا كان تلاميذه كثيرين فإن أخصهم به كما يقول السبكي أربعة:

ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلي، وبندار خادمه، وأبو الحسن الطبري. ونذكر هؤلاء، ثم نذكر بعض تلاميذه:

١- ابن مجاهد: محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب الطائي البغدادي، توفي سنة ٣٧٠ هـ، تتلمذ عليه الباقلاني.

٢- أبو الحسن الباهلي: توفي في حدود سنة ٣٧٥ هـ، تتلمذ عليه أبو إسحاق الإسفراييني، وابن فورك والباقلاني، وكان يلقي عليهم دروسه من وراء حجاب بسبب أنهم يرون السوقة فلا يريد أن يروه بالعين التي رأوا فيها اولئك، وكان زاهدا صوفا.

٣- أبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازي الصوفي: خادم أبي الحسن الأشعري، وكان من أصحاب الشبلي، توفي سنة ٣٥٣ هـ

٤- أبو الحسن علي بن مهدي الطبري، توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ.

٥- أبو بكر القفال الشاشي، وهو من شيوخ الأشعري أيضا وتقدم.

٦- ابن خفيف: أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي الصوفي، توفي

سنة ٣٧١ هـ، كانت له رحلة إلى الأشعري وله معه حكايات.

٧- أبو الحسن عبد العزيز بن محمد الطبرى المعروف بالدمل، نشر مذهب الأشعري بالشام.

٨- أبو سهل الصعلوكي، محمد بن سليمان بن محمد، ولد سنة ٢٧٦ هـ، وتوفي سنة ٣٦٩ هـ.

٩- أبو زيد المروزي: محمد بن أحمد بن عبد الله، ت ٣٧١ هـ.

وغيرهم.

سادسا: مؤلفاته:

لأبي الحسن الأشعري مؤلفات كثيرة، قال ابن حزم إنها خمسة وخمسون مصنفا، وقال غيره: إنها اكثر من ثمانين وثلاثمائة مصنف.

ولا حاجة إلى سرد هذه المصنفات، فقد سبق أن سردها غير واحد ،ولكن أشير الى مؤلفاته التي وصلت الينا، ثم إلى كتاب ابن فورك " مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري

فمصنفاته التي وصلت إلينا حتى الآن:

١- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين:

وهو من أهم كتب المقالات وأوثقها وأدقها في نسبة الأقوال إلى أصحابها، ويلاحظ في هذا الكتاب:

أ- التكرار، فكثيرا ما يكرر الأقوال، وخاصة حين يتكلم عن الطوائف وأقوالها، ثم يعيد الكلام عن بعض الموضوعات وأقوال الطوائف فيها.

ب- معرفة الأشعري بمذاهب أهل الكلام، وخاصة المعتزلة، ولذلك فصل أقوالهم ومذاهبهم، وفروق أقوالهم الدقيقة.

ج- ذكره بالتفصيل لأقوال شيخه في الاعتزال، الجبائي، ويعتبر من أهم المصادر لأقوال الجبائي- الذي لم يصل إلينا من مؤلفاته شيء-، وهو يدل على مدى تأثير الجبائي على الأشعري في المرحلة الأولي من حياته.

د- ذكره لأقوال السلف- الذين يسميهم أهل الحديث وأهل السنة بإجمال، لأنه لم يكن خبيرا بتفاصيل أقوالهم، ولهذا نسب إليهم ما لم يقولوه، فمثلا قال عنهم: إنهم يقولون عن الله إنه " ليس بجسم.... وليس مذهب السلف بهذا الإطلاق، كما ذكر عنهم أنهم يقولون: "ان أحدا لا يستطع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ... " وهذا أيضا ليس مذهب أهل السنة.

وأهم طبعات الكتاب طبعة ريتر، وطبعة محمد محي الدين عبد الحميد

التي أضاف إليها حواشي جيدة، وإن كان قد اعتمد على طبعة ريتر ولم يشر إلى فروق النسخ.

٢- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع:

لم يشك أحد في نسبته إلى الأشعري، وقد بين فيه كثيرا من القضايا الكلامية التي رد فيها على المعتزلة، وشرح فيها مذهبه خاصة في مسائل: وجود الصا نع، والقرآن، والإرادة، والرؤية، والقدر- والكسب- والاستطاعة، ثم مسائل التعديل والتجوير والايمان، والوعد والوعيد والإمامة.

وسيأتي- إن شاء اللهـ تفصيل آخر عنه، وقد طبع مرتين: بتحقيق مكارثي، وحمودة غرابة.

٣- رسالته إلى أهل الثغر:

وسماه ابن عساكر: "جواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق ، وهذا الثغر العظيم المسمي باب الأبواب يسكن فيه أناس

كثيرون مختلفوا اللغات، وقد ذكر الإصطخري أنها نيف وسبعون لغة حتي أن الجار لا يعرف لغة جاره، ومع ذلك فهو من ثغور الإسلام العظيمة، فهو يحمي ظهور المسلمين وينذرهم إذا قدم العدو، والذين سألوا الأشعري يظهر أنهم كانوا من العلماء ولهذا قال في مقدمة الرسالة: أما بعد أيها الفقهاء والشيوخ من أهل الثغر ....

أما موضوعها فيشتمل على مقدمة طويلة حول الاستدلال ومنهج الرسل فيه،

مع بيان أنهم لم يدعوا إلى دليل الاعراض الذي دعا إليه المعتزلة وأهل الكلام، ويستغرق هذا مايقرب من نصف الرسالة، ثم بعد ذلك عرض لما أجمع عليه السلف في مسائل العقيدة المختلفة، الصفات، والرؤية، والقدر، والنبوة، والإيمان، ومرتكب الكبيرة، وعذاب القبر، والصراط، والشفاعة، والصحابة. وغيرها. والشيء الملفت في هذه الرسالة ما ورد في مقدمتها من قول الأشعري: "ووقفت أيدكم الله على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابي على المسائل التى كنتم أنفذتموها إلي في العام الماضي وهو سنة سبع وستين ومئتين " ، هكذا في المخطوطة التي اعتمد عليها من طبع هذه الرسالة، والأشعري ولد علي القول الراجح سنة ٢٦٠ هـ وهو أيضا أقدم ما أرخت به ولادته؛ إذ الأقوال الأخرى فيها أن ولادته بعد هذا إما في سنة ٢٦٦ هـ أو سنة ٢٧٠ هـ، وعلي أقصى التقديرات يكون عمر الأشعري ثماني سنوات، والرسالة إنما ألفها بعد رجوعه عن الاعتزال.

والحل الأقرب ما أشار إليه بعض الباحثين من أنه ربما يكون هناك سهومن الناسخ للمخطوطة وأن صوابه ٢٩٧ هـ، فيكون تاريخ رسالته هذه الى أهل الثغر سنة ٢٩٨ هـ، وهذا التاريخ يعطى دلالة على زمن تحول الأشعري عن الاعتزال وأنه كان قبل الثلاثمائة- ولو بقليل- وبه يظهر خطأ من جعل هذه الرسالة مما ألفه الأشعري بعد سنة ٣٢٠ هـ بدون دليل يذكره. وهذه الرسالة طبعت في بعض الدوريات في تركيا

، وأخيرا طبعت

عام ١٤٠٧ هـ بتحقيق محمد السيد الجلیند، كا أنها حققت فى الجامعة الاسلامية في المدينة وطبعت أيضا، وهى بتحقيق عبد الله شاكر.

٤- الإبانة عن أصول الديانة:

وهو من أهم كتب الأشعري، وأكثرها إثارة للجدل، لأنه يحوي جوانب من العقيدة تخالف ما عليه متأخرو الأشعرية، خاصة في مسائل الصفات الخبربة والعلو والاستواء.

ونسبته إلى الأشعري مشهورة، ففضلا عن النسخ الخطية التي تنسب هذا الكتاب إليه فإن جمهرة من جلة العلماء نسبوه إليه، وفيهم من دافع عن الأشعرية- في المحن التى مروا بها- من خلال بيان صحة اعتقاد الأشعري الذي ينتسبون إليه، وذلك بالنقل من هذا الكتاب مما يوافق مذهب أهل السنة، ومن هؤلاء العلماء: البيهقي، والصابوني، وابن عساكر، ونصر المقدسي، وأبو بكر، السمعاني ، وابن تيمية وابن القيم ، حتى الأهوازي الذى ألف في مثالب، الأشعري ورد عليه ابن عساكر لم ينكر نسبة الإبانة الى الأشعري، بل قال: إن الحنابلة لم يقبلوا من الأشعري ما أظهره فى الابانة ، وهذا دليل على أنه يقر بانه له.

ومع ذلك لم يسلم هذا الكتاب من اعراض بعض الأشعرية المتقدمين عنه، وصل إلى حد الانكار، مما أوقع الشك عند بعض المعاصرين حول نسبته الى الأشعري..

ومن أمثلة الانكار ما ذكره ابن درباس المتوفي سنة ٦٠٥ هـ في معرض حديثه عن إحدى نسخ الإبانة الموجودة عند بعض العلماء فإنه قال: ولقد عرضها بعض أصحابنا على عظيم من عظماء الجهمية المنتمين افتراء إلى أبي الحسن الأشعري

ببيت المقدس فأنكرها وجحدها، وقال: ماسمعنا بها قط ولا هي من تصنيفه، واجتهد آخرا في إعمال رويته ليزيل الشبهة بفطنته فقال بعد تحريك لحيته: لعله ألفها لما كان حشويا فما دريت من أي أمريه أعجب؟ أمن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من العلماء، أو من جهله بحال شيخه الذي يفتري عليه بانتمائه إليه واشتهاره قبل توبته بالاعتزال بين الأمة عالمها وجاهلها".

ومن أسباب الشك أن ابن فورك لم يذكر الإبانة عند ذكره لمؤلفات الأشعري، بل ولم ينقل منها حين جمع مقالات الأشعري، أو مقالات ابن كلاب مع مقارنتها بأقوال الأشعري، وهذا مثير للانتباه فعلا، لأن الأشعرية يفتخرون بهذا الكتاب ويؤكدون نسبته إلى الأشعري ليبينوا عدم انحراف أمامهم وأنهم تبع له، فكيف يجهل ابن فورك هذا الكتاب المهم؟. وإذا كان ابن فورك قد توفي سنة ٤٠٦ هـ فإن تلميذه الذى يروى عن شيخه ابن فورك في أسانيده الإمام الحافظ أبا بكر البيهقي المولود سنة ٣٨٤ هـ- أثبت نسبة الإبانة للأشعرى ونقل عنه في بعض كتبه كما تقدم قريبا- والبيهقي- المحدث الفقيه أجل من ابن فورك الذي غلب عليه علم الكلام.

ولابن تيمية كلام مهم حول هذا الموضوع- نثبته هنا لعلاقته بكتاب الإبانة ونسبته إلى الأشعري، فإنه قال بعد ذكره للعلماء الذين أثبتوه ونقلوا عنه - " فإن قيل: فابن فورك وأتباعه لم يذكروا هذا؟، قيل له سببان:

أحدها: أن هذا الكتاب ونحوه صنفه ببغداد في آخر عمره لما زاد استبصاره في السنة، ولعله لم يفصح في بعض الكتب القديمة بما أفصح به فيه وفي أمثاله وإن كان لم ينف فيها ما ذكره هنا في الكتب المتأخرة، ففرق بين عدم القول وبين القول بالعدم ... ثم نقل ابن تيمية ماذكره ابن عساكر عن ابن فورك وماذكره من مؤلفات الأشعري وتعقب ابن عساكر له،....

السبب الثاني: أن ابن فورك وذويه كانوا يميلون الى النفي في مسألة الاستواء ونحوها، وقد ذكرنا فيما نقله هو من ألفاظ ابن كلاب- وهو من المثبتين لذلك- كيف تصرف في كلامه تصرفا يشبه تصرفه في ألفاظ النصوص الواردة في إثبات ذلك كما فعله في كتابه تأويل شكل النصوص، فكان هواه في النفي يمنعه من تتبع ماجاء في الاثبات من كلام أئمته وغيرهم، وكذلك فيما نقله من كلام الأشعري كيف زاد فيه ونقص مع أن المنقول نحو ورقتين ، فلعله قد عمل ذلك فيما نقله من كلام ابن كلاب، إذ لم نجد نحن نسخة الأصول التي نقل منها، حتى نعلم كيف فعل فيها. وفيما نقله تحريف بين، لكن مأخذه في ذلك مأخذ من ينسب فتاويه وعقائده إلى السنة والشريعة النبوية لظنه أن هذا هو الحق الذي لا تأتي بخلافه، فكذلك هو يظن أن مازاده ونقصه يوجبه بعض أصول ابن كلاب والأشعري، وإن كان فيما ظهر من كلامهما خلافه، وهذا أصل معروف لكثير من أهل الكلام والفقه يسوغون أن ينسب إلي النبي ﷺ نسبة قولية توافق ما اعتقدوه من شريعته حتي يضعوا أحاديث توافق ذلك المذهب ولينسبونها إلي النبي، لكن ابن فورك لم يكن من هؤلاء ، وإنما هو من الطبقة الثانية الذين ينسبون إلي الأئمة ما يعتقدون هم أنه الحق فهذا واقع في كثير من طائفته، حتي أن في زماننا في بعض المجالس المعقودة قال كبير القضاة: إن مذهب الشافعي المنصوص عنه كيت وكيت، وذكر القول الذى يعلم هو وكل عا لم أن الشافعي لم يقله، ونقل القاضيان الآخران عن أبي حنيفة ومالك مثل ذلك، فلما روجع ذلك القاضي قيل له: هذا الذى نقلته عن الشافعي من أين هو؟، أى أن الشافعي لم يقل هذا، فقال: هذا قول العقلاء، والشافعي عاقل لا يخالف العقلاء، وقد رأيت في مصنفات طوائف من هؤلاء ينقلون عن أئمة الإسلام المذاهب التي لم ينقلها أحد عنهم لاعتقادهم أنها حق، فهذا أصل ينبغى أن يعرف.

" ومن أسباب ذلك أيضا أن الأشعري ليس له كلام كثير منتشر في تقرير مسألة العرش والمباينة للمخلوقات، كما كان لابن كلاب إمامه، وذلك لأنه تصدى للمسائل التي كان المعتزلة تظهر الخلاف فيها كمسألة الكلام والرؤية وانكار القدر والشفاعة في أهل الكبائر ونحو ذلك، وأما العلو فلم يكونوا يظهرون الخلاف فيه إلا لخاصتهم لانكار جمهور المسلمين لذلك، وانما كان سلف الأمة وأئمتها يعلمون ما يضمرون من ذلك بالاستدلال، فالأشعري تصدي لرد ما اشتهر من بدعهم فكان اظهر خلافهم في القرآن والرؤية من شعار مذهبه التي لم يتنازع فيها أصحابه وإن كانوا قد يفسرون ذلك بما يقارب قول المعتزلة بخلاف مالم يكونوا يظهرون مخالفته فإنه كان أدخل في السنة وأعظم في الأمة وأثبت في الشرع والعقل مما أظهروا مخالفته....".

ولعل هذا النص- الطويل- يعين على فهم تجاهل بعض الأشاعرة لهذا الكتاب الذى يعتبر من الكتب التي ترد على نفاة العلو والاستواء من الأشعرية المنتسبين إلى مؤلفه. وهذا الذى ذكره شيخ الإسلام عن ابن فورك ليس ببعيد وسيأتي مثال عملي على ذلك عند الكلام على كتاب " مجرد مقالات الأشعري،. والخلاصة: أن كتاب الإبانة ثابت للأشعري، أما طبعاته فقد طبع عدة طبعات في الهند ومصر ولبنان كما طبعته جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية. وأهم طبعاته التي اشتهرت مؤخرا- تلك الطبعة المحققة على أربع نسخ خطية مع دراسة مطولة عن الأشعري ومؤلفاته ونهجه، وقامت بها الدكتورة فوقية حسين محمود، ونشرته دار الأنصار سنة ١٣٩٧ هـ، ومع ذلك فهناك ملاحظات على هذه الطبعة لا يجوز السكوت عنها، أهمها ملاحظتان: الأولى: كثرة الأخطاء والتحريفات، إما بسبب الطباعة، أو بسبب الخطأ في قراءة بعض الكلمات أو الجمل، وقد يوضع ماهو خطأ حتما في الأصل، ثم تجد

الصواب في الحاشية جاءت به إحدى النسخ الخطية، ولأجل هذه الملاحظات أصبحت قراءة النص متعبة وتحتاج الى أن تكون بين يديك الطبعات الأخرى.

أما الملاحظة الأخرى: فتهون الأولى أمامها، ألا وهي اعتماد إحدى النسخ الخطية التي انفردت بزيادات ليست موجودة في النسخ الأخرى، وقد أثبت هذه الزيادات في النص الأصلي وأشير إليها في الحاشية، وهذه النسخة حفلت بزيادات من نوع خاص- وهو ما يضفي ظلالا من الشك عليها- وقد أثار هذا انتباه المحققة فقالت في حديثها عن هذه النسخة في الدراسة: (وقد اعتبرتها النسخة الأم لأنها تخلو من التقديم والتأخير المخلين بالمعنى، وليس بها خروم ذات قيمة، بخلاف النسخ الأخرى، ولأن ناسخها كان يضبط الألفاظ الى حد كبير، غير أنه يجب أن يلاحظ أن مابها من زيادات في حاجة إلى المراجعة الدقيقة، لاستبعاد ماعلق به من عبارات مدسوسة، فقد ظهر رغم أن هذه الزيادات تؤكد بصفة عامة اتجاه السلف تصريح يخالف هذا الاتجاه، مثال ذلك ما ورد في صفحة (٨١) لتفسير الاستواء من أنه بالقهر والقدرة، فهذا تصريح لابد وأنه بيد أحد قراء المخطوط الميالين إلى الاعتزال والذين هم في نفس الوقت على جهل بحقيقة الأمور، ويؤكد هذا تعليقة بصفحة (٨٢) نصها [وهي في المطبوعة في الحاشية ص ١٢٠]،: "قف على هذا الباب، فإن المؤلف تسامح في إيراده هذه العبارات فإنها تدل على الجهات تصريحا وعلي الجسمية ضمنا، يدل الكلام هنا على أن صاحبه يتجه إلى التنزيه المطلق الذى يقول به المعتزلة والذي ترتب عليه نفي الصفات، على نحو ما بينا قبل ذلك، خاصة وأن الالتزام باتجاه السلف في هذه الزيادات واضح لكل فاحص مدقق.

ويلاحظ أننا لم نقع على تاريخ نسخ هذا الأصل يسبب انتهاء الميكروفيلم مباشرة بعد نهاية النص، كما أنه بدأ ببدايته، وهي بخط معتاد، وقد رمزت إليها

بالحرف " س". هذا ما قالته المحققة عن هذه النسخة.

وهنا لابد من التعليق بما يلي:

١ - كيف تجعل هذه النسخة هي الأصل- عند التحقيق- مع أنها مجهولة الناريخ والناسخ؟ وهل كون ناسخها يضبط الألفاظ مسوغا لذلك؟ ثم هى مخرومة الآخر فعيبها مثل عيب النسخ الأخرى، ووجود الزيادات المدسوسة تقتضي صرف النظر عنها لا جعلها أصلا ثم إدخال الزيادات في النص المحقق، على الأقل جعلها نسخة ثانوية.

٢- القول بأن هذه الزيادات كتبت بيد أحد الميالين إلى الاعتزال لا دليل عليه، بل الراجح أنه أحد متأخري الأشعرية النافين للعلو [الجهة] وللصفات الخبرية كالوجه واليدين بناء على انها مستلزمة للتجسيم.

٣- حفلت هذه النسخة بزيادات لا تتمشي مع الإثبات الذي جاء به هذا الكتاب، خاصة في مسألة الاستواء والعلو، وإذا كانت زيادة "بالقهر والقدرة" في تفسير الاستواء واضحة في هذا، ولذلك لم تثبتها المحققة فهناك عبارات أخري قريبة من هذه العبارة وقد انفردت بها هذه النسخة ومن ذلك:

أ- في ص ٢١ في فصل إبانة قول أهل الحق والسنة ورد في النسخ الثلاث مايلي: "وأن اللة مستو علي عرشه كما قال: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} . أما في نسخة (س) صاحبة الزيادات فجاءت العبارة هكذا:

" وأن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى قاله وبالمعني الذي أراده، استواء منزها عن المماسة"في المطبوعة الممارسة"، والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كل شيء الى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربا إلي العرش

والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو علي كل شيء شهيد".

فانظر إلى الفرق بينهما، وهل هذه الزيادة متوافقة مع مذهب السلف كما تدعى المحققة؟ هل قوله "استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال " وقوله "فوقية لا تزيده قربا إلي العرش والسماء" هل هذا موافق لما يثبته السلف من صفة العلو؟ والأشعري في هذه المسألة انما قال بقول السلف خلافا لمتأخري الأشعرية.

ثم إن هذا النص المقحم منقول بحروفه من كتاب الأربعين للغزالي.

ب- في ص ١٢٦- حول اثبات صفة اليدين لله تعالى ورد ما يلي تعقيبا على أحد الأحاديث:" وغرس شجرة طوبى [في المطبوعة طولى] بيده، (أى بيد قدرته سبحانه) ، فهذه العبارة الشارحة انفردت بها نسخة (س) ، دون باقى النسخ، وهو تأويل لصفة اليد بما يوافق قول متأخرى الأشعرية وليس هو قول الأشعري، بل رد عليه وناقشه فيما بعدص ١٣٠- ١٣٢، ولا شك أن هذه الزيادة مدسوسة.

ج- هناك زيادات أخرى أو نقص انفردت به هذه النسخة وهي إن لم تكن ذات بال إلا أنها تدل على ما نحن بصدده، فمثلا في ص ١٥٦ سطر ٣ ورد عبارة " وجب أن ينفي ذلك عن الله تعالى" بينما الصواب مافي النسخ الأخرى " وجب أن لا ينفى ذلك عن الله تعالى"، وفي ص ١٩٣ سطر ١٠- ١١ وردت زيادة "أعاذنا الله من ذلك" وقد انفردت بها نسخة "س" وهي عبارة زائدة مخلة بسياق الكلام إلا إذا وضعت في مكان آخر كأن تكون بعد قوله " وأجلهم".

د- وهناك فروق أخرى- ملفتة للانتباهـ لكن شاركتها نسخة أخرى- خاصة

نسخة "د"- لكنها مخالفة للنسخ المطبوعة الأخرى.

هذا ما يتعلق بكتاب الابانة، نسبته إلى الأشعري، ونسخه، وقد طال الكلام حوله لأن له علاقة بما سيأتي من الكلام عن أطوار الأشعري وعقيدته، ولو اعتمدت الدراسة علي مافي هذه الطبعة بزياداتها لصار للدراسة مسار مختلف.

٥- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام:

وتسمي " رسالة في الرد على من ظن أن الاشتغال بالكلام بدعة" ، ومضمونها الرد على من زعم أن الاشتغال بعلم الكلام والمصطلحات الحادثة بدعة لم تكن في زمن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم.

وقد طبعت هذه الرسالة مرتين ، وقد شكك بعض الباحثين في نسبتها إلى الأشعري ، لكن الرسالة مروية بالإسناد، ولها نسخة خطية، كما أن هناك تشابها في بعض العبارات مع اللمع الثابت نسبته الى الأشعري ، ولعلها هي المقصودة برسالة الحث على البحث التي ذكرها ابن عساكر ، ولا يمنع أن تكون من مؤلفات الأشعري الأولى.

٦- رسالة في الايمان- في ورقتين-، حققها شبيتا.

٧- العمد في الرؤية: وصلت قطعة صغيرة منه ذكرها ابن عساكر وفيها ذكر الأشعري أسماء مؤلفاته.

٨- كتاب تفسير القرآن: رد فيه على شيخه الجبائي، وعلى البلخي، وقد وصلت قطعة منه أثبتها ابن عساكر ، وقد سماه أبو بكر بن العربي بالمختزن فقال: "وانتدب أبو الحسن الى كتاب الله فشرحه في خمسمائة مجلد وسماه بالمختزن، فمنه أخذ الناس كتبهم ومنه [في المطبوعة ومنهم] أخذ عبد الجبار الهمذاني كتابه في تفسير القرآن الذي سماه بالمحيط في مائة سفر قرأته في خزانة المدرسة النظامية بمدينة

السلام [ثم ذكر قصة إحراق نسخة تفسير الأشعري، ثم قال:] ففقدت بين أيدي الناس إلا أني رأيت الأستاذ الزاهد الإمام أبا بكر ابن فورك يحكي عنه، فلا أدري وقع على بعضه أم أخذه من أفواه الرجال".

هذه مؤلفات الأشعري التي وصلت الينا، وهي قليلة جدا بالنسبة لمؤلفاته الكثيرة التى عرفت أسماؤها، وقد وصلت بعض أقوال الأشعري عن طريق مصادر أخرى نسبت بعض الأقوال إليه ومن أهمها كتب الأشاعرة أمثال: الجويني، والبغدادي، والشهرستاني، والرازي، إلا أن هناك كتابا لابن فورك حاول فيه أن يجرد مقالات أبي الحسن الأشعري معتمدا علي مجموعة كبيرة من كتبه أكثرها لم يصل الينا، ولأهمية هذا الكتاب بالنسبة لأقوال الأشعري نذكر نبذه عنه في هذا المكان:

كتاب ابن فورك هذا اسمه " مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري" ، وكان مخطوطا ثم طبع هذا العام ١٩٨٧م بتحقيق دانيال جيماريه، وقد اعتمد ابن فورك في كتابه على كتب الأشعري التالية: الادراك، الأصول الكبير، الإيضاح، التفسير، الرد على البلخي في أدب الجدل، الرؤية الكبير، زيادات النوادر، الصفات الكبير، العمد، في أدب الجدل، في أصول الفقه، في أفعال النبي، في الإمامة، اللمع، المختزن، المختصر في التوحيد والقدر، المسائل المنثورة، مسألة في الاجتهاد، مسألة تعريف عجز المعتزلة عن جواب الجسمية، مسألة العجز، المعرفة، المقالات، الموجز، نقض الاستطاعة على الجبائي، النقض على ابن الراوندى في الصفات، النقض على أصول الجبائي، النقض على أوائل الأدلة للبلخى، النقض على الجبائي والبلخي، نقض اللطيف على الإسكافي، النوادر.

فهذه ٣٢ كتابا من مؤلفات الأشعري اعتمد علها ابن فورك ونقل عنها، وكان من المفترض أن يكون هذا المجرد من أهم الكتب التي تدل على أقوال الأشعري خاصة

في مؤلفاته المفقودة- وهي كثيرة- الا أن منهج ابن فورك في كتابه هذا وطريقته في النقل لم تسلم من ملاحظة جوهرية تؤثر على قيمة الكتاب الى حد كبير.

يقول ابن فورك في المقدمة: "أما بعد، فقد وقفت على ما سألتم أسعدكم الله بطاعته من شدة حاجتكم إلى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري- رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وما تبنى عليه أدلته وحججه على المخالفين، وأن أجمع لكم منها متفرقها في كتبه ما يوجد منها منصوصا له، ومالا يوجد منصوصا له أجبنا فيه على حسب مايليق بأصوله وقواعده، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه، وما قطع به منهما، ومالم يقطع بأحدهما، ورأينا أن أحدهما أولي بمذهبه وأليق بأصوله فنبهنا عليه" ، ويوضح أكثر في الخاتمة فيقول: "وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أنا نذكر ماوجدنا عنه فيه نصا منه عليه في كتاب له معروف وننسبه الى ذلك الكتاب إذا لم يكن ذلك من المشهور الذى لا يحتاج الي ذكره الحكاية عنه لشهرته وإن لم نجد عنه فيه نصا عليه ووجدنا أصوله تشهد بذلك وقواعده عليه تبني نسبناه إليه على هذا الوجه، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه، وقلنا في جميع ذلك: انه كان يقول كذا وكذا، وتفصيل ذلك على الوجه الذي بينا، وطريقنا في نسبة ذلك إليه من جهة القول ومن طريق أنه قال جارية على الرسم الذى كشفنا عنه".

ومن هذين النصين يتبين منهجه في كتابه، وكيف أنه أجاز لنفسه أن ينسب اليه مالم يقله، ويقول- لأنه يرى أنه جار على أصول مذهبه:- إنه كان يقول كذا وكذا، فما الذي يميز نصوص الأشعري عن نصوص ابن فورك التي أدخلها، وكيف ينسب الانسان إلى الأشعري قولا من هذا الكتاب ومؤلفه نهج فيه هذا النهج؟ لو أن ابن فورك نقل نصوص الأشعري من كتبه ثم أضاف أو علق، وميز هذا من هذا لكانت

للكتاب مكانة وأهمية لا تقدر.

وحتى لا يصبح الكلام نظريا، وحتى يتبين مستوي التغيير الذى أحدثه ابن فورك في أقوال الاشعرى، نضرب لذلك بأمثلة مما نقله من كتبه الموجودة ين أيدينا:

أ- يقول ابن فورك في المجرد- في مسألة رؤية اللهـ: "وحكى في كتاب المقالات عن رقبة بن مصقلة وسليمان التيمي أنه قال: "رأيت الله تعالى في النوم فقال لي: اكرمت مثوى سليمان التيمي".

لكن عبارة الأشعري في المقالات هكذا: "وروى عن رقبة بن مصقلة أنه قال: رأيت رب العزة في النوم فقال: لأكرمن مثواه، يعني سليمان التيمي، صلي الفجر بطهر العشاء أربعين سنة". ومن يدقق يجد فروقا كثيرة.

ب- ذكر ابن فورك في كتابه هذا في مسألة القدرة المحدثة وهل تخلو عن العلم في اكتساب الفعل المحكم بها، فذكر أن الأشعري اختلف جوابه، وأنه ذكر في بعض كتبه أن ذلك سائغ، ثم قال: "وهو ماذكره في كتاب اللمع" في قوله: "ولو وجدت قدرة الحياكة مع عدم الإحسان لها لوجدت مع قدرتها لا محالة".

وعند الرجوع إلى اللمع نجد العبارة مختلفة، ولتوضيح المعنى نذكر النص كاملا ونشير الي العبارة التي نقلها ابن فورك، يقول الأشعري في الكلام عن الاستطاعة:" فإن قالوا: إذا كان في عدم الإحسان للحياكة عدم الحياكة، فلم لا يكون في وجود الإحسان لها وجودها؟ قيل: إن الحياكة تعدم لعدم قدرتها لا لعدم إحسانها، ولو عدمت الحياكة لعدم الإحسان لها لوجدت بوجود الإحسان لها. فلما لم يكن ذلك كذلك، وكان الإحسان لها يجامعه العجز علم أنها إنما تعدم لعدم القدرة عليها، [ولو أجرى الله تعالى العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الإحسان لها لوقعت القدرة عليها لا محالة] "، والعبارة- الأخيرة هي العبارة التي نقلها ابن فورك،

ويلاحظ ما بينهما من فرق، إذ عبارة اللمع تربطها بإجراء الله العادة.

ج- ذكر في المجرد عبارة حول العلم ، وحين تبحث عن العبارة في الكتاب المنقول عنه وهو اللمع تجد أول العبارة ولا تجد باقيها.

فهذه المقارنات تدل على أن حكاية ابن فورك لأقوال الأشعري لا تؤخذ قضية مسلمة على أنها عبارته وكلامه، خاصة وأن المسائل التي ذكرها في كتابه هذا- مما لا يوجد في كتب الأشعري المطبوعة- كثيرة جدا، سواء في جليل المسائل أو دقيقها، ولعل المقارنة بين هذا الكتاب، ما يذكره الأشعري في كتبه المطبوعة، أو ما ينسبه اليه من ينقل أقوال الأشعري من بقية علماء الأشعرية كالجويني، والبغدادى والشهرستاني والرازي، تؤدى إلى استخلاص فائدة علمية من هذا الكتاب.

وهذا الكتاب يعطي مضمون ما في كتب الأشعري الكلامية التي لم تصل إلينا، وكيف أنه خاض في كثير من المسائل على منهج المتكلمين، وذلك حين خاض في قضايا كثيرة من دقيق المسائل التي نجدها عند بعض علماء الأشعرية كالشهرستاني والجويني والرازي والآمدي وغيرهم.

تعمق الأشعري أولًا فى مذهب المعتزلة وتتلمذ على أبى على الجبائى محمد بن عبد الوهاب أحد مشاهير المعتزلة، إلا أن الله أراد له الخروج عن مذهبهم والدخول فى مذهب أهل السنة والجماعة، وتوج ذلك بما سجله فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة".

ومما يذكر عن سيرته أنه كان دائمًا يتململ من اختلاف الفرق فى وقته وينظر فيها بعقل ثاقب، فهداه الله إلى الحق واقتنع بما عليه السلف من اعتقاد مطابق لما جاء فى القرآن والسنة النبوية فكان له موقف حاسم فى ذلك.

ومما يدل على ذكائه وطلبه للحق وإفحامه لخصمه فى المحاجة أنه سأل

أستاذه[١] أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة كان أحدهم مؤمنًا برًا تقيًا. والثاني كان كافرًا فاسقًا شقيًا، والثالث كان صغيرًا، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات وأما الصغير فمن أهل السلامة. فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا لأنه يقال له: أخوك إنما وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال: ذلك التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم لو بقيت لعصيت وصرت مستحقًا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الأكبر يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي.

لقد كان الأشعري إمامًا فذًا كثير التأليف واسع الاطلاع محببًا إلى الناس، ولهذا تجد أن كل طائفة تدعي نسبته إليها "فالمالكي يدعي أنه مالكي، والشافعي يزعم أنه شافعي، والحنفي كذلك"[٢].

٣. عقيدة الأشعري:

قبل بيان عقيدته لابد من توضيح بعض الأمور:

الأمر الأول: أن المصادر التي يرجع إليها في بيان عقيدته هي كتبه الثابتة عنه، أما ماعدا ذلك من المصادر فالجزم بنسبة القول إليه منها لا يخلو من محاذير، والسبب في ذلك - فوق ما في النقل من مظنة تغير العبارات أو الزيادة والنقص- أن الأشعري

---

(١) على حسب مذهب المعتزلة: أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح، وقال له الأشعري: بل يفعل ما يشاء.

(٢) انظر: كتاب "أبو الحسن الأشعري" ص٨.

بالذات له منزلة خاصة لدى أتباعه الذين ينتسبون إليه، والذين طوروا مذهبه وغيروا فيه واقتربوا كثيرا من المعتزلة، لذلك فأقواله التي تخالف ما هم عليه لن تكون محل ارتياح لهم مما قد يؤدى الى تحريف كلامه وأن ينسب إليه ما لم يقله. وأقرب مثال على ذلك مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين فقد نسب اليه المتأخرون أن له فيها قولين: الإثبات مع التفويض أو التأويل، وهذا غير صحيح مطلقا.

الأمر الثاني: جمع ابن فورك مقالات الأشعري في كتاب كبير، وذكر فيه قضايا عديدة من مسائل العقيدة، ومن دقائق علم الكلام، مما لم يوجد في كتبه التي وصلت إلينا، وقد قال محقق الكتاب عن قيمته بالنسبة لفكر الأشعري: "سوف تدرك – دون كبير جهد- أهمية هذا الكتاب البالغة، صحيح أن فكر الأشعري لم يكن مجهولا لدينا تماما، فالجوهري منه على الأقل قد وصلنا، خصوصا في كتاب " اللمع" إلا أن ذلك يعد نزرا يسيرا إذا ما قيس بفيض المعلومات التي يزودنا بها كتاب المجرد، ولعلنا لا نبالغ كثيرا إذا نحن تحدثنا بهذا الخصوص عن بعث لفكر الأشعري، ذلك أننا هنا إذا كان البعض لا يزال يشك- لفرط ما كان الأشعري ضحية للأفكار الخاطئة- أننا هنا أمام فكر الأشعري الحقيقي كاملا غير منقوص، لا يؤكد ذلك فقط أن مرجعنا هو ابن فورك، ولا يؤكد ذلك فقط الرجوع الكثير إلى مؤلفات الأشعري " إلى ثلاثين منها، وبعضها يذكر أكثر من عشر مرات" وإنما كذلك المطابقة التامة بين الآراء التي يوردها الكتاب وبين الآراء التي ترد في اللمع أو تلك التي ينقلها أبو منصور البغدادي والجويني وأبو القاسم الأنصاري وغيرهم".

" هكذا يستعيد الأشعري بصورة نهائية هويته الحقيقية: هويته لا بوصفه تلميذا إمعا لابن حنبل، وإنما باعتباره متكلما حقيقيا من متكلمي عصره، وتلميذا خليقا بشيخه أبى علي الجبائي، متكلما كشيخه، يقطع برأي نفسه في المسائل المختلفة،

ويخوض ببراعة شيخه في جميع لطائف "دقيق" الكلام، هويته كرجل استحق بجدارة أن يطلق اسمه على كل المدرسة التي انتسبت إليه".

ولا شك أن من اطلع على "المجرد" يرى أن هذا الكلام صحيح في الجملة، ويعلل كثيرا من الأمور- المثيرة للتساؤل- ومنها: لماذا كان موقف علماء السلف من الأشعري بهذه الشدة؟، ولماذا نسبت هذه المدرسة- التي قربت كثيرا في مراحلها الأخيرة من المعتزلة- إلى أبي الحسن الأشعري دون غيره؟.

ومع ذلك فالكتاب منطو على مشكلة- عسير حلها- ألا وهي مدى الدقة في نسبة الأقوال إلى الأشعري في هذا الكتاب لأن ابن فورك تصرف في النقل- كما أشار إلى ذلك في مقدمة وخاتمة الكتاب- وقد سبق شرح ذلك في آخر مؤلفات الأشعري.

لذلك فكتاب المجرد يعطي رأيا مجملا في منهج الأشعري الكلامي وأنه خاض في هذه القضايا كلها خوض أهل الكلام، لكنه لا يعطي رأيا محددا في مسألة معينة يمكن أن نطمئن على أنها من كلام الأشعري الا بعد مقارنات بما نقله عنه الآخرون.

الأمر الثالث:

لاشك أن الأشعري جاء بقول توسط فيه بين أقوال المعتزلة وأقوال أهل السنة:

أ- فطبيعة نشأته في أحضان الاعتزال بقي تأثيرها على منهجه بعد رجوعه : وتمثل ذلك في:

١- خبرته بأقوال أهل الكلام ومعرفة دقائق أقوالهم.

٢- قلة خبرته بأقوال أهل السنة، ولذلك لا ينقل أقوالهم مفصلة بالطرق التي ينقلونها، ثم قد ينسب إليهم مالم يقولوه.

٣- قوله بأقوال ابن كلاب، خاصة فيما يتعلق بالصفات الاختيارية.

ب- ورجوعه عن الاعتزال جعله يقول بكثير من أقوال أهل النسة وتمثل

ذلك في:

١- إثبات الصفات لله ومنها الصفات الخبرية وإقرارها كما جاءت.

٢- إثبات العلو والاستواء والرؤية خلافا للمعتزلة.

٣- إثبات السمعيات، ومنها أمور خالف فيها المعتزلة أو بعضهم مثل الشفاعة، وعذاب القبر، وغيرها.

٤- الاستدلال بالنصوص من الكتاب والسنة، وموافقة إجماع السلف.

والآن نذكر باختصار عقيدته:

أ- إثبات وجود الله:

يحتج الأشعري على وجود الله بخلق الإنسان، يقول في اللمع " إن سأل سائل فقال ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره؟ قيل: الدليل على ذلك أن الانسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما ودما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الى حال، لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر، ومما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز، ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ماوصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه ني هذه الأحوال وأن له ناقلا نقله من حال الى حال ودبره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر" ، ثم يشرح ذلك بأن القطن لا يتحول غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع.

واحتج بنفس الدليل في رسالته إلى أهل الثغر فقال:" ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيآت، وغرر ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضى وجوده، ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال ﷻ {وفي أنفسكم أفلا تبصرون} [الذاريات:٢١]، فنبههم ﷻ بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك وصرح بقوله ﷻ: {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين} [المؤمنون:١٢-١٤]. لكن الأشعري لما شرح ذلك أتى باستدلال لا يسلم له حين قال معلقا على الآيات السابقات:"وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديما ينفي تلك الحال ...". فقد ذكر أمرين: إثبات حدث الإنسان، وإثبات وجود المحدث له، فاستدل للأول بالتغير الذى يحدث للإنسان وتقلبه من حال الى حال وأن هذا يقتضي حدوثه، ثم استدل بذلك على وجود المحدث له لأن كل متغير لا يكون قديما، وهذا مبني على ما سبق بيانه من نفى حلول الحوادث الذى يقول به الأشعري، والخلاصة أن الاستدلال بحدوث الانسان وخلقه على خالقه دليل صحيح وهو الذي جاء به القرآن، أما الاستدلال على حدث الانسان بتغيره، ثم ربط التغير بالمحدث (الخالق) - وانه لا يكون متغيرا والا لكان محدثا؛ غير مسلم.

أما دليل الأعراض وحدوث الأجسام الذى احتج به المتكلمون، وقالوا: إن إثبات الصانع لا يتم الا بإثبات حدوث الأجسام، ولا يتم إثبات حدوث الأجسام إلا بإثبات حدوث صفاتها (الأعراض)، ورتبوا على ذلك نفى الصفات عن الله أو

بعضها، فقد بين الأشعري أن الرسل لم يدعوا إليه، يقول: "فأما ما دعاهم إليه عليه الصلاة والسلام من معرفة حدثهم ومعرفة محدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وعدله وحكمته، فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه حتي ثلجت صدورهم به واستغنوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك واتفقوا عليه إلى من جاء بعدهم، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك مقطوعا بما نبههم النبي ﷺ من الأدلة على ذلك وما شاهدوه من آياته الدالة على صدقه ... وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور في أهل النقل الذين عنوا بحفظ ذلك وانقطعوا إلى الاحتياط فيه، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة إليه من المحدثين والفقهاء، يعلمه أكابرهم أصاغرهم ويدرسونه صبيانهم في كتاتيبهم لتقرر ذلك عندهم وشهرته فيهم، واستغنائهم ني العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته" ، ثم بعد هذه المقدمة المركزة لبيان استغناء الصحابة ومن بعدهم بأدلة الكتاب والسنة قال عن دليل الأعراض: "واعلموا أرشدكم الله أن ما دل على صدق النبي ﷺ من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم قد أوجب صحة اخباره ودل على أن ما أتي به من الكتاب والسنة من عند الله ﷻ، وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلة على صحة سائر ما دعا اليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلا إلى إدراكه، وطريقا إلى العلم بحقيقته، وكان يستدل به من اخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام" ، لكن الأشعري يعلل ذلك ليس ببطلانها في ذاتها وإنما لأمور أخرى يقول- بعد الكلام السابق-:"من قبل أن

الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها" - ثم شرح ذلك ثم قال-:"وإذا كان ذلك على ما وصفنا بان لكم أرشدكم الله أن طرق الاستدلال باخبارهم عليهم السلام على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس، أوضح من الاستدلال بالأعراض؛ إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء..".

ب- وحدانية الله:

يستدل الأشعري لذلك بدليل التمانع، وقد شرحه بقوله"لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على احكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما اذا أراد أن يحيي انسانا وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا، أو لا يتم مرادهما، أويتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد، وقد قال تعالى: {لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء:٢٢] ، فهذا معنى احتجاجنا آنفا".

ودليل التمانع احتج به العلماء، وهو دليل صحيح، أما الاستدلال له بآية {لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا} ، فقد بناه الأشعري على رأيه في معنى الإله وأن المقصود به: القادر على الاختراع والخلق، ففسر الألوهية بتوحيد الربوبية، يقول الشهرستاني:"قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى، لا يشركه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو: القدرة

على الاختراع، قال: وهذا هو تفسير اسمه تعالى: الله".

والآية إنما هي في توحيد الألوهية، وأما توحيد الربوبية فقد كان المشركون وجميع الأمم مقرين به، ولذلك جاءت الرسل بتقرير توحيد الألوهية والرد على المشركين فيه، واحتجوا على ذلك بتوحيد الربوبية، لأنه مستلزم له، أما توحيد الألوهية- الذى دلت عليه الآية- فهو متضمن لتوحيد الربوبية.

ج- عقيدته في الأسماء والصفات:

أما الأسماء:

فيثبت الأشعري جميع ما ورد من أسماء الله تعالى، ويعتمد في ذلك على السمع فقط، فما ورد أثبته، ومالم يرد سكت عن إثباته، ولذلك ناظر أبا علي الجبائي حول هل يسمى الله عاقلا مستخدما هذا المنهج.

وأما الصفات:

فإنه أثبت أيضا ما ورد في النصوص، وإن كان قد استدل لبعضها بالأدلة العقلية إلا أنه جعل أدلة السمع هي المقدمة، ويمكن تفصيل أقواله في الصفات كما يلي:

١ - الصفات العقلية:

وهي صفات الذات العقلية التي يسميها المتكلمون صفات المعاني، وهي سبع صفات: العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة.

والأشعري يثبت هذه الصفات ويستدل لها بالنصوص وبالعقل، يقول عن أهل السنة:"وأجمعوا على إثبات حياة لله ﷻ لم يزل بها حيا، وعلما لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا، وكلاما لم يزل به متكلما، وإرادة لم يزل بها مريدا، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا" ، ثم ذكر قدم هذه الصفات، وأن صفاته لا تشبه صفات المخلوقين كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين، ويحتج على ذلك بدلالة

الأسماء على الصفات فيقول:"واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له ﷻ هذه الصفات لم يكن موصوفا بشيء منها في الحقيقة، ومن لم يكن له فعل لم يكن فاعلا في الحقيقة، ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسنا، ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلما في الحقيقة، ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريدا، وإن وصف شيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقا لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازا أو كذبا ... وذلك أن هذه أوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفاث ودالة عليها ...".

ويقول في اللمع:"فإن قال قائل: لم قلتم: أن للباري تعالى علما به علم؟ قيل له: لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك لا تحدث منا إلا من ذي علم، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم". ثم قال: "والدليل على أن لله تعالى قدرة وحياة كالدليل على أن لله تعالى علما، وقد قال الله جل ذكره {أنزله بعلمه} [النساء:١٦٦]، وقال: {وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه} [فاطر:١١، فصلت:٤٧]، فثبت العلم لنفسه، وقال تعالى: {أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة} [فصلت:١٥]، فثبت القوة لنفسه". وفي الإبانة يذكر الأدلة السمعية على العلم وغيره، ثم يذكر في معرض الرد على المعتزلة الدليل العقلي فيقول:" فإن قالوا: قلنا: ان الله عالم لأنه صنع العالم على مافيه من آثار الحكمة وأتساق التدبير، قيل لهم: فلم لا قلتم إن لله علما بما ظهر في العالم من حكمة وآثار تدبيره؟؛ لأن الصنائع الحكمية لا تظهر إلا من ذى علم كا لا يظهر الا من عالم، وكذلك لا تظهر الا من ذى قوة كا لا تظهر إلا من قادر".

٢- الصفات الفعلية:

وهي الصفات المتعلقة بإرادة الله ومشيئته مثل الكلام- وهو صفة ذات أيضا- وا لاستواء، وا لنزول، وا لمجيء، وا لضحك، وا لغضب، وا لرضا، وا لمحبة، وا لتعجب، وغيرهما.

وقد سبق بيان أن الأشعري لا يقول بالصفات الاختيارية ويبني ذلك على أن الله لا تحله الحوادث.

لكن الأشعري يثبت ما ورد في النصوص منها، ويتأولها بأحد أمرين:

أ- إما أن يجعل الصفة أزلية، قديمة مع الله، لا يتجدد له فيها حال كما يشاء، وذلك مثل الكلام، والمحبة، والرضا.

ب- وإما أن يجعل مقتضي الصفة مفعولا منفصلا عن الله لايقوم بذاته كالخلق، فإن الله خلق الخلق فلم تحل بذاته حوادث لأن الخلق هو المخلوق، وكذلك يقول في الاستواء والنزول: إنه لا تقوم بالله صفة وإنما فعل فعلا في العرش سماه استواء، كما فعل في سماء الدنيا فعلا سماه نزولا.

ونذكر نماذج من كلامه في هذه الصفات:

- الكلام:

يثبت أن القرآن كلام اللة غير مخلوق، ويذكر لذلك الأدلة من القرآن، ويرد على المعتزلة، يقول: "إن قال قائل: لم قلتم إن الله تعالى لم يزل متكلما وإن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: لأن الله تعالى قال: {إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون} [النحل:٤٠] ، فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له: كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له، لأن هذا يوجب قولا ثانيا، والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان، وهذا يقتضي مالا نهاية له من الأقوال، وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن

مخلوقا".

وفي الإبانة يذكر أدلة أخرى ومنها، قوله تعالى: {ألا له الخلق والأمر} [الأعراف:٥٤] ، ففرق بين الأمر والخلق ، كما يحتج بقوله تعالى {وكلم الله موسى تكليما} [النساء:١٦٤] ، "والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم" ، كما يذكر من الأدلة أن أسماء الله في القرآن، فكيف يكون مخلوقا.

ويذكر ما ورد من الروايات عن الامام أحمد وغيره في أن القرآن غير مخلوق.

ويرد على من توقف في القرآن، وقال لا أقول: إنه مخلوق ولا إنه غير مخلوق، ويقول لهم- بعد المناقشة-:" يلزمكم أن تتوقفوا في كل ما اختلف الناس فيه ولا تقدموا في ذلك على قول، فإن جاز لكم أن تقولوا ببعض تأويل المسلمين اذا دل على صحتها دليل، فلم لا قلتم: إن القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها في كتابنا هذا".

ثم يذكر أن كلام الله في اللوح المحفوظ، وفي صدور الذين أوتوا العلم

وهو متلو بالألسنة، ويقول: "والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة؟ قال تعالى: {فأجره حتى يسمع كلام الله} [التوبة:٦].

وأما مسألة اللفظ بالقرآن فإنه ينكر ذلك ويقول:"القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلي، ولا يجوز أن يقال يلفظ به لأن القائل لا يجوز له أن يقول: إن كلام الله ملفوظ به، لأن العرب إذا قال قائلهم لفظت باللقمة من فمي فمعناه رميت بها، وكلام الله لا يقال يلفظ به، وإنما يقال: يقرأ ويتلي ويكتب ويحفظ، وإنما قال قوم: لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه ...".

وفي اللمع يشرح عقيدته في كلام الله وأنه أزلي ويبنيه على مسألة حلول الحوادث.

لكن بقي في مسألة الكلام ما نسب إلى الأشعري من أنه يقول: إن كلام الله واحد، وأنه معنى قائم بذات الله تعالى، وأنه لم يزل متصفا بكونه أمرا ونهيا وخبرا، وأنه ليس بحروف ولا أصوات.

فهذه الأقوال بذاتها لم نجدها منصوصا عليها في كتبه الموجودة، لكن نسبها إليه أعلام الأشاعرة وغيرهم، كابن فورك، والجويني، والشهرستاني، وأبي نصر السجزي، ونقلها عن هؤلاء من جاء بعدهم.

- الاستواء والعلو:

أثبت الاستواء واستدل به وبغيره على إثبات علو الله تعالى، يقول: "إن

قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله ﷻ مستو على عرشه؟ قال: {الرحمن على العش استوى} [طه:٥]، وقد قال الله ﷻ: {إليه يصعد الكلم الطيب} [فاطر:١٠]، وقال: {بل رعه الله إليه} [النساء:١٥٨]، وقال ﷻ: {يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه} [السجدة: ٥] وقال حكاية عن فرعون: {يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب. أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا} [غافر: ٢٦ - ٢٧]، كذب موسى عليه السلام في قوله: إن الله ﷻ فوق السموات، وقال ﷻ: {أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض} [الملك:١٦]، فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش فوق السموات قال: {أأمنتم من في السماء} لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات ... "، ثم رد على المعتزلة والجهمية وغيرهم في تأويلهم الاستواء بالاستيلاء والملك والقهر، وقولهم: إن الله في كل مكان، وناقشهم نقاشا قويا مركزا، ثم احتج على الاستواء

والعلو بأحاديث النزول، وبأدلة أخرى. هذا مذهب الأشعري وقوله في الاستواء ثم ذكره في الإبانة والرسالة إلى أهل الثغر، لكن نجد أن أتباعه ينسبون إليه تفسيرا للاستواء، نذكره لأن مجموعة منهم نسب اليه ذلك، يقول البيهقي:"وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلا سماه استواء كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة أو غيرهما من أفعال، ثم لم يكيف الاستواء الا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: {ثم استوى على العرش} [الأعراف:٥٤، يونس: ٣، الرعد:٢، الفرقان:٥٩، السجدة:٤، الحديد:٤] ، وثم للترا خي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة" ، وأشار الى ذلك البغدادي، وابن فورك وابن عساكر، والجويني.

- النزول والمجيء:

يثبت الأشعري النزول للأحاديث الواردة في ذلك، والتي يذكرها، كما يثبت المجيء لله تعالى ويذكر أدلته من القرآن.

وقد شرحهما في رسالته إلى أهل الثغر بما يوضح مذهبه في أنه لا تقوم بذات الله صفات الفعل فيقول:"وليس مجيئه حركة ولا زوالا ... وليس نزوله تعالى نقلة لأنه ليس بجسم ولا جوهر ...".

وقد نسب البيهقي إلى الأشعري في معناهما مثل ما ورد في الاستواء بأن "يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه إتيانا ومجيئا، لا بأن يتحرك أو ينتقل ... وهكذا قال في أخبار النزول: أن المراد به فعل يحدثه الله ﷻ في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة ... " وهو موافق لتأويلات الأشعري السابقة.

- الرضا والغضب:

يثبتهما لكن يتأولهما بالإرادة، فرضاه عن الطائعين إرادته لنعيمهم، وغضبه على

الكافرين إرادته لعذابهم ، وتأويله لهما مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة، لكن الأشعري يتأولهما ليسلم له الأصل الفاسد الذى قال به.

٣- الصفات الخبرية:

يثبت الأشعري لله الصفات الخبرية، كالوجه، واليدين، والعينين، ويستدل لذلك بالنصوص، ويرد على من تأولها من الجهمية وغيرهم، وأطال بصفة خاصة في صفة اليدين، وناقش من تأولهما مستدلا بنصوص الكتاب والسنة، وهذا هو مذهب السلف- رحمهم الله -.

بقى أن بعض المتأخرين زعم أن للأشعري قولا آخر فيها وهو القول بتأويلها ، وهذا غير صحيح، والتأويل إنما هو قول متأخري الأشعرية فقط كالجويني ومن جاء بعده، أما الأشعري فليس له فيها إلا قول واحد.

د- قوله في الرؤية:

يثبت الأشعري الرؤية، وأن المؤمنين يرون الله ﷻ يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى ، ويحتج لذلك بعدد كبير من النصوص من الكتاب والسنة، ويناقش المعتزلة طويلا.

ويلاحظ أن الأشعري لا يفرق- أحيانا- بين الإدراك والرؤية، ولذلك لما أورد سؤال سائل عن معنى قوله تعالى: {لا تدركه الأبصار} [الأنعام:١٠٣] قال: "قيل له: يحتمل أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة ... " ، "ويحتمل أن يكون الله تعالى أراد بقوله: {لا تدركه الأبصار} يعني لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين" ، وهذان جوابان ضعيفان، ولذلك لما أطال في مناقشة المعتزلة وذكر اعتراضاتهم حول هذه الآية ألمح إلى الجواب الصحيح فقال:"فإن قالوا قوله تعالى: {لاتدركه الأبصار} يوجب أن لا يدرك بها في الدنيا والآخرة وليس ينفي ذلك أن نراه بقلوبنا،

ونبصره بها ولا ندركه بها؟ قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون لا ندركه بأبصار العيون، ولا يوجب إذا لم ندركه بها أن لا نراه بها، فرؤيتنا له بالعيون وأبصارنا له بها ليس بإدراك له بها، كما أن إبصارنا له بالقلوب ورؤيتنا له بها ليس بإدراك له، فإن قالوا: رؤية البصر هي إدراك البصر، قيل لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال: إن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته؟، فإذا كان علم القلب بالله ﷻ وإبصار القلب له رؤيته إياه ليس بإحاطة ولا ادراك فما أنكرتم أن تكون رؤية العيون وإبصارها لله ﷻ ليس بإحاطة ولا ادراك" ، فلو بنى الجواب على التفريق بين الإدراك والرؤية لوضح الأمر ولأصبحت الآية دالة على الرؤية، فيكون الكلام في إثبات دلالتها على المذهب الحق، وليس في بيان عدم دلالتها على نفى الرؤية.

أما الأدلة العقلية على إثبات الرؤية فقد ذكر دليلين:

أحدهما: دلالة الوجود، و" أنه ليس موجودا إلا وجائز أن يريناه الله ﷻ، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم، فلما كان الله ﷻ موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه ﷻ".

خر: أن: أن الله يرى الأشياء، فإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه، ويقول: "ولما كان الله ﷻ رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يرينا نفسه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يعلمناها".

هذا كلامه في الإبانة، لكنه في اللمع يستدل على جواز الرؤية باستدلال يقوم على أن الرؤية لا يلزم منها إثبات حدث الباري، أو اثبات حدث معني فيه أو تشبيهه أو غيره مما يقول: إنه يستحيل أن يتصف به، وذلك احترازا من اللوازم الباطلة التي يظنها نفاة الرؤية ، ولذلك ذكر الأشعري عن بعض أصحابه انه التزم جواز اللمس والذوق والشم اذا كان ذلك لا يقتضي إحداث معنى في الباري.

واذا كان الأشعري يثبت لله صفة العلو والاستواء، والمباينة للمخلوقات فإثبات الرؤية مستقيم على مذهبه خلافا لمتأخرى أصحابه الذين أثبتوا الرؤية ونفوا العلو فتناقضوا.

والأشعري يرى أنه لا يلزم من اثبات الرؤية التجسيم لأنه لا يشترط أن يكون المرئي جسما يقول: "فإن قال قائل: فهل شاهدتم مرئيا إلا جوهرا أو غرضا محدودا أو حالا في محدود؟ قيل له: لا، ولم يكن المرئي مرئيا لأنه محدود ولا لأنه حال في محدود ولا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، فلما لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلا إلا جسما، ولا شيئا الا جوهرا أو عرضا، ولا عالما قادرا حيا الا بعلم وحياة وقدرة محدثة، أن نقضي بذلك على الغائب، إذ لم يكن الفاعل فاعلا لأنه جسم، ولا الشيء شيئا لأنه جوهر أو عرض".

هـ- قوله في القدر:

كلام الأشعري في القدر وأفعال العباد طويل جدا ومتفرع إلى مسائل كثيرة، وهو يثبت علم الله الشامل المحيط بكل شيء ،؟ يثبت الكتابة في اللوح المحفوظ وأن الله أثبت فيه جميع ماهو كائن إلى يوم القيامة، وقد دل عليه قوله تعالى: {وكل شيء فعلوه في الزبر. وكل صغير وكبير مستطر} [القمر:٥٢- ٥٣] ،كما انه يثبت إرادة الله الشاملة لكل شيء- وهي التي بمعنى المشيئة- ويذكر الأدلة على ذلك، ويناقش المعتزلة طويلا الذين يقولون: إن الله لايريد الكفر ولا المعاصي وانها كائنة بغير ارادة منه ، كما أثبت قدرة الله وأن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ورد على القدرية المعتزلة الذين يقولون: إن الله غير خالق لأفعال العباد يقول:"ويقال لأهل القدر: أليس قول الله تعالى: {بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٩] يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عا لم، فإذا قالوا نعم، قيل لهم: فما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: {على كل

شيء قدير} [البقرة:٢٠] على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قوله تعالى: {خالق كل شيء} [الزمر: ٦٢] على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق".

ويذكر في الإبانة بابا فيه الروايات الواردة في القدر، مثل حجاج آدم وموسى، وحديث النطفة في الرحم وتقلبها، وكل ميسر لما خلق له، وغيرها ، وهي دالة على قدر الله السابق الشامل.

لكن الأشعري مع قوله بهذه المراتب للقدر- مخالفا للمعتزلة وموافقا لأهل السنة- مال الى الجبر، وخالف أهل السنة في بعض المسائل ومنها:

القول بالكسب:

وهو من المسائل التي اشتهرت عن الأشعري، وأخذ بها الأشعرية من بعده، وقد جاء قوله بالكسب لإثبات قدرة الله الشاملة لكل شيء، يقول الأشعري في المقالات:"واختلف الناس في معنى القول: إن الله خالق، فقال قائلون: معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة الا خالق ومعنى الكسب: أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق" ، وبعد أن يذكر عددا من الأقوال لأهل الإثبات وغيرهم يقول:"والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته".

والأشعري يفرق بين حركة الإضطرار كحركة المرتعش، وحركة الاختيار مثل ذهاب الانسان ومجيئه، يقول:"فإن قال قائل: فيجب إذا كانت إحدى الحركتين ضرورة أن تكون الأخري كذلك، وإذا كانت إحداهما كسبا أن تكون الأخرى كذلك، قيل له: لا يجب ذلك لافتراقهما في معني الضرورة والاكتساب، لأن الضرورة ما

حمل عليه الشيء وأكره وجبر عليه، ولو جهد في التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكا ولا الى الخروج عنه سبيلا، فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الذي هو وصف الضرورة وهي حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمي كانت اضطرارا، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطرارا، لأن الانسان في ذهابه ومجيئه واقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمي، يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك، فقد وجب إذا كان العجز في إحدى الحالتين أن القدرة التي هي ضده حادثة في الحال الأخرى، لأن العجز لو كان في الحالين جميعا لكان سبيل الإنسان فيهما سبيلا واحدة، فلما لم يكن هذا هكذا وكانت القدرة في إحدى الحركتين وجب أن تكون كسبا لأن حقيقة الكسب: أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة لافتراق الحالين في الحركتين، ولأن إحداهما بمعنى الضرورة وجب أن تكون ضرورة، ولأن الأخرى بمعنى الكسب وجب أن تكون كسبا، ودليل الخلق في حركة الاضطرار وحركة الاكتساب واحد، فلذلك وجب إذا كانت إحداهما خلقا أن تكون الأخرى خلقا" ، ويوضح أن كلا منهما خلق لله تعالى سواء كان اضطرارا أو اختيارا، ثم يقول:"ليس العجز بأن يدل على أن الله تعالى خلق المعجوز عنه بأولي من أن تكون القدرة التي جعلها الله تعالى دلالة على أن الله خلق المقدور عليه، لأن ماخلق الله القدرة فينا عليه فهو عليه أقدر، كما أن ماخلق فينا العلم به فهو به أعلم، وما خلق فينا السمع له فهو له أسمع فإذا استوى ذلك في قدرة الله تعالى وجب إذا قدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا ...". وهذا الكلام قد يكون ظاهره أن الخلاف بين الأشعري والسلف الذين يقولون: إن الله خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد، وأن العباد فاعلون لأفعالهم

حقيقة- خلاف في العبارات والألفاظ -، لكن أقوال الأشعري الأخرى مما له علاقة في الموضوع تدل على أن الخلاف ليس لفظا، ومن ذلك:

أ- مسألة الاستطاعة:

يري الأشعري أن الاستطاعة- التي هي قدرة العبد- لا تكون إلا مع الفعل، وليس له استطاعة قبله، وهذه الاستطاعة التي يثبتها هي التي بها يتحقق الفعل، ويبني ذلك على أن الإستطاعة والقدرة عرض، والعرض لايبقي زمانين، يقول: "فإن قال قائل: فإذا أثبتم له استطاعة هي غيره فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل، قيل له: زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها، فإن كان حادثا معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل للفعل، وإن كان حادثا بعدها وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة لجاز أن يفعل بعد مئة سنة من حال حدوث القدرة وإن كان عاجزا في المئة سنة كلها بقدرة عدمت من مئة سنة وهذا فاسد" ، ثم يذكر لماذا القدرة لا تبقي ، ويذكر بعض الأدلة على قوله.

وسيأتي بيان فساد القول بأن العرض لا يبقى زمانين.

ب- هل القدرة مؤثرة أو لا؟:

القدرة المحدثة التي أثبتها للعبد وبها يكسب أعماله، يرى الأشعري أنها غير مؤثرة كما حكى عنه الشهرستاني الذي قال:"ولم يثبت شيخنا أبو الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ للقدرة الحادثة صلاحية أصلا، لا لجهة الوجود، ولا لصفة من صفات الوجود، فلم يلزمه التعميم والتخصيص" ، وشرح ذلك في الملل والنحل فقال:" لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر

والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث، حتي تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمي هذا الفعل كسبا، خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته" ، وهذا يؤيد مافي المجرد من أنه لم يذكر مع القدرة المحدثة سوى العلم والإرادة للمكتسب، كقول ابن فورك:"وكان يقول: إن ما استحق هذه العين المكتسبة من وصف الاكتساب فلأجل تعلق القدرة المحدثة بها، واختلف جوابه في أن العين المكتسبة صارت مكتسبة بتعلق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف أخر إليها، فدار أكثر كلامه على أن التأثير في ذلك للقدرة المحدثة، وربما قال: إنه لا بد معها من إرادة المكتسب وعلمه" ،

وقوله التأثير للقدرة المحدثة أي أن العين وصفت بأنها مكتسبة بتأثير القدرة المحدثة، لا أن القدرة المحدثة مؤثرة ،بدليل أن ابن فورك لما ذكر قوله الثاني لم يذكر إلا أنه يقول بأن مع القدرة علم المكتسب وإرادته، وكما هو واضح لا علاقة لهما بالقدرة هل هي مؤثرة أو لا، يوضح ذلك قول الأشعري في اللمع:"فإن قال: فهل اكتسب الانسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا؟ قيل له: هذا خطأ، وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا اكتسب الإيمان إنما معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشي على حقيقته بل الذى فعله علي حقيقته هو رب العالمين".

- تكليف مالا يطاق:

صرح الأشعري بجواز تكليف مالا يطاق ، ويستدل لذلك بعدة أدلة منها قصة

أبي لهب ونزول السورة فيه، يقول: "ويقال لهم قد قال الله تبارك وتعالى: {تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله ومما كسب. سيصلى نارا ذات لهب} [المسد:١-٣] وأمره مع ذلك بالإيمان، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن، وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك أن يؤمن ولا يجتمع الايمان والعلم بأنه لا يكون ولا يقدر القادر على أن يؤمن وانه يعلم أنه لا يؤمن، وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن"، والأشعري يفرق بين عدم الاستطاعة للعجز عن الشيء وعدم الاستطاعة للاشتغال بضده، فيقول:"فإن قال قائل: أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم، قال: فيستطيع الإيمان، قيل له: لو استطاعه لآمن، فإن قال: فكلفه مالا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك: إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وان أردت أنه لا يستطيعه لتركه والاشتغال بضده فنعم"، وهذا تفصيل جيد يزيل الإشكالات الواردة حول تكليف مالا يطاق.

- إنكار التعليل:

يصرح الأشعري بنفي التعليل في أفعال اللهـ خلافا لأهل السنة الذين يقولون بهـ ويقول:"وأجمعوا على أنه ﷻ غير محتاج إلى شيء مما خلق، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وينعم على من يشاء ويعز من يشاء، ويغفر لمن يشاء، ويغني من يشاء، وانه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل، لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور ولا منهي، وانه يفعل ما يشاء"، ولذلك يتأول الآية الواردة في ذلك وهي قوله تعالى: {وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون} [الذاريات:٥٦] بأن المقصود: أنه أراد بعض الجن والإنس وهم العابدون لله منهم"، أى انه عني المؤمنين دون الكافرين. والآية نص في إثبات حكمة الله في خلق الجن والانس، وانه

خلقهم للعبادة فهي نص في إثبات التعليل، وقول الأشعري ضعيف كما سيأتي.

- التحسين والتقبيح:

قال بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط، يقول عن أهل السنة:"وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه كلها مانهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله وأباحه لهم، وقد دل الله ﷻ على ذلك بقوله: {وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} [الحشر: ٧]".

ولا يقبح من الله شيء،"فلا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وانما نقول: انه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره" ،ويعلل ذلك بأن الله هو المالك القاهر وانه لا آمر فوقه، يقول:" والدليل على أن كل مافعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذ كان الشيء انما يقبح منا لأنا تجاوزنا ماحد ورسم لنا، وأتينا مالم نملك إتيانه، فلما لم يكن الباري مملكا ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء، فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه؟ قيل له: أجل، ولو حسنه لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض ، ومذهب الأشعري هذا يأتي في الطرف المقابل لمذهب المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقلي، والحق مذهب السلف وهو التفصيل.

وقوله في الإيمان:

صرح في الإبانة " أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص" ، وفصل ذلك في الرسالة فقال:"وأجمعوا على أن الايمان يزيد يالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شكا فيما أمرنا بالتصديق به ولا جهلا به، لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في

مرتبة العلم وزيادة البيان، كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي ﷺ وإن كنا مؤدين للواجب علينا" ، وقوله: إن الإيمان قول وعمل، ويزيد، وينقص هو قول أهل السنة والجماعة.

ولكنه في اللمع فسره بالتصديق بالله، واحتج بإجماع أهل اللغة على أن الإيمان هو التصديق، كما احتج بقوله تعالى: {وما أنت بمؤمن لنا} [يوسف:١٧] أي بمصدق لنا، ويقول الناس:" فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة"، ويريدون: يصدق.

هذا ما هو موجود في كتبه، وقد نسب اليه متأخرو الأشعرية وغيرهم انه يقول: إنه المعرفة ، كما نسبوا إليه قولا آخر؛ انه التصديق وان القول باللسان والعمل بالأركان غير داخلين فيه.

أما قوله في مرتكب الكبيرة فهو قول أهل السنة: انه مؤمن بأيمانه فاسق بكبيرته وانه لا يخلد في النار.

ز- قوله في: الشفاعة، وعذاب القبر، والحوض، والصراط، والإمامة والصحابة:

وقوله فيها جميعا: هو قول السلف- رحمهم الله تعالى- كما ذكر ذلك في أواخر كتبه كلها.

هذا هو أبو الحسن الأشعري الذي تنسب اليه طائفة الأشعرية ولعل ما سبق عرضه من حياته، وأطواره وعقيدته يعطي صورة واضحة نوعا ما لهذا العلم الذي تكونت من بعده مدرسة مشهورة انتسبت اليه واشتهرت باسمه.

* (**فائدة**): **ذكر عقيدته كما بينها فى كتابه "الإبانة"**.

قال رحمه الله تعالى: [باب فى إبانة قول أهل الحق والسنة]

فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها تدينون. قيل

له: قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ وبسنة نبينا ﷺ وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون. وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذى أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين.

وجملة قولنا: أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئًا، وأن الله ﷻ إله واحد لا إله إلا هو، فرد صمد لم يتخذ صاحبةً ولا ولدًا وأن محمدًا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأن الجنة حق والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من فى القبور وأن الله استوى على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى)، وأن له وجهًا كما قال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)، وأن له يدين بلا كيف كما قال: (خلقت بيدى)، وكما قال: (بل يداه مبسوطتان)، وأن له عينًا بلا كيف كما قال: (تجرى بأعيننا)، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالًا، وأن لله علمًا كما قال: (أنزله بعلمه)، وكما قال: (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه).

ونثبت له السمع والبصر ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج، ونثبت أن لله قوة كما قال: (أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة)، ونقول: إن كلام الله غير مخلوق وإنه لم يخلق شيئًا إلا وقد قال له: كن فيكون كما قال: (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون)، وإنه لا يكون فى الأرض شئ من خير وشر إلا ما شاء، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله ﷻ وإن أحدًا لا يستطيع أن يفعل

شيئًا قبل أن يفعله الله ولا نستغنى عن الله ولا نقدر على الخروج من علم الله ﷻ، وإنه لا خالق إلا الله، وإن أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة كما قال: (خلقكم وما تعملون) وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يخلقون كما قال: (هل من خالق غير الله)، وكما قال: (لا يخلقون شيئًا وهم يخلقون)، وكما قال: (أفمن يخلق كمن لا يخلق)، وكما قال: (أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون)، وهذا فى كتاب الله كثير.

وإن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر إليهم وأصلحهم وهداهم، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تبارك تعالى: (من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون)، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وإنه خذلهم وطبع على قلوبهم، وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره وإنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا إلا ما شاء الله، وأنا نلجئ أمورنا إلى الله ونبث الحاجة والفقر فى كل وقت إليه، ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

وندين بأن الله تعالى يُرَى فى الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون فى الجنة، كما قال الله ﷻ: (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)، وإن موسى عليه السلام سأل الله ﷻ الرؤية فى الدنيا، وإن الله سبحانه وتعالى تجلى للجبل فجعله دكًا فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه فى الدنيا، ونرى بألا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور، كما دانت بذلك

الخوارج وزعمت أنهم كافرون. ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبههما مستحلًا لها غير معتقد لتحريمها كان كافرًا.

ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيمان، وندين بأنه يقلب القلوب وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ﷻ(١)، وأنه ﷻ يضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع(٢) كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ.

وندين بألا ننزل أحدًا من أهل التوحيد والمتمسكين بالإيمان جنة ولا نارًا إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين.

ونقول: إن الله ﷻ يخرج قومًا من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد رسول الله ﷺ تصديقًا لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ.

ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض، وأن الميزان حق والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الله ﷻ يوقف العباد فى الموقف ويحاسب المؤمنين.

وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم بالروايات الصحيحة فى ذلك عن رسول الله ﷺ التى رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهى إلى الرسول ﷺ، وندين(٣) بحب السلف الذين اختارهم الله ﷻ لصحبة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، ونثنى عليهم بما أثنى الله به عليهم ونتولاهم أجمعين.

---

(١) أخرجه مسلم ١٦/ ١٥٥، والترمذى ٥/ ٥٣٨، وابن ماجه ١/ ٧٢، وأحمد ٦/ ٣١٥.
(٢) البخارى ٨/ ٥٥٠، ومسلم ١٨/ ٢٧٢.
(٣) منها قوله ﷺ: (يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفى قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفى قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفى قلبه وزن ذرة من خير) وفى رواية: (من إيمان) بدل (من خير). البخارى ١/ ١٢٧ فى "باب زيادة الإيمان ونقصانه".

ونقول: إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، وأن الله أعز به الدين وأظهره على المرتدين وقدمه المسلمون للإمامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة، وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ، ثم عمر بن الخطاب رضى الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضى الله عنه وأن الذين قاتلوه، قاتلوه ظلمًا وعدوانًا، ثم على بن أبى طالب رضى الله عنه، فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوة، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها، ونتولى سائر أصحاب النبى ﷺ ونكف عما شجر بينهم. وندين لله بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون فضلاء لا يوازيهم فى الفضل غيرهم.

ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب ﷻ يقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافًا لما قاله أهل الزيغ والتضليل، ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وإجماع المسلمين وما كان فى معناه، ولا نبتدع فى دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول: إن الله ﷻ يجئ يوم القيامة كما قال: (وجاء ربك والملك صفًا صفًا) ، وإن الله ﷻ يَقْرُبُ من عباده كيف شاء كما قال: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)[1]، وكما قال: (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى)[2]، ومن ديننا أن نصلى الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل بر وغيره، كما روى عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلى خلف الحجاج.

وإن المسح على الخفين سنة فى الحضر والسفر خلافًا لقول من أنكر ذلك، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج

---

(١) سورة ق: ١٦.

(٢) سورة النجم: ٨، ٩.

عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة.

وندين بترك الخروج عليهم بالسيف وترك القتال فى الفتنة، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهما المدفونين فى قبورهم[١]، ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيرًا من الرؤيا فى المنام ونقر أن لذلك تفسيرًا، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك، ونصدق بأن فى الدنيا سحرة وسحرًا وأن السحر كائن موجود فى الدنيا، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم وتوارثهم.

ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل، وأن الأرزاق من قبل الله ﷻ يرزقها عباده حلالًا وحرامًا، وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويتخبطه خلافًا لقول المعتزلة والجهمية، كما قال الله ﷻ: (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس)، وكما قال: (من شر الوسواس الخناس* الذى يوسوس فى صدور الناس* من الجنة والناس)، ونقول: إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله ﷻ بآيات يظهرها عليهم.

وقولنا فى أطفال المشركين: إن الله يؤجج لهم فى الآخرة نارًا ثم يقول لهم، اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية، وندين لله ﷻ بأنه يعلم ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين، ونرى مفارقة كل داعية إلى بدعة ومجانبة أهل الأهواء، وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقى منه مما لم نذكره بابًا بابًا وشيئًا شيئًا إن شاء الله تعالى.

---

(١) المساءلة تتم حتى ولو لم يقبر الشخص على صورة يعلمها الله تعالى.

(تنبيه) صرح الأشعري في الإبانة برجوعه إلى مذهب السلف الذين يمثلهم الامام أحمد، وأنه قائل بأقواله، مخالف لما خالفها.

ولقد مر الشيخ أبو الحسن الأشعري في حياته بأطوار، منها ماهو متفق عليه بين العلماء والمترجمين له، ومنها ماوقع حوله خلاف، وقد شغل الناس قديما وحديثا في هذا الأمر، ولا شك أن التطور الذي حدث لمذهب الأشعرية- بعد الأشعري- كان من أسباب طرق هذا الموضوع الذي يتصل بمؤسسه ومن ينتسبون إليه؛ وذلك من خلال علاقته ودوره في هذا التطور الذي حدث للمذهب الأشعري، وشيء آخر وهو محاولة الدفاع عن هذا المذهب من خلال بيان سلامة عقيدة من ينتسبون إليه ورجوعه إلى مذهب السلف.

والملاحظ أن بعضا ممن كتب عن الأشعري وتطرق لهذا الموضوع لم يتجرد من مغالبة الهوي والميل مع أو ضد الأشعري، فجاء كلامه وأسلوبه متضمنا للمدح أو الذم، ومع ذلك فهناك من حاول الإنصاف، ووضع الأمر موضعه الصحيح، والتوفيق بيد الله سبحانه وتعالى.

وسيكون الكلام حول هذا الموضوع من خلال ما يلي:

أ- طور الأشعري الأول، المتفق عليه.

ب- رجوعه عن الاعتزال وتاريخه وأسبابه.

ب- مذهب الأشعري بعد رجوعه: هل كان طورا واحدا أو طورين؟.

أ- طور الأشعري الأول (مرحلة الاعتزال):

لم يشك أحد في أن الأشعري نشأ على مذهب المعتزلة، وأنه أقام علي ذلك فترة طويلة من الزمن، وليس أدل على ذلك من اعترافه هو حين قال فى كتابه " العمد" يعدد مؤلفاته: "وألفنا كتابا كبيرا في الصفات [وهو اكبر كتبه] سميناه كتاب:

الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات، نقضنا فيه كتابا كنا ألفناه قديما فيها على تصحيح مذهب المعتزلة، لم يؤلف لهم كتاب مثله، ثم أبان الله سبحانه لنا الحق فرجعنا عنه فنقضناه وأوضحنا بطلانه"[١]، وفي هذا النص نلمح المستوى الذى وصل إليه في مرحلة الاعتزال، وكيف أنه صار يؤلف الكتب على مذهبهم، بل إن هذا الكتاب المنقوض يذكر أنه لم يؤلف للمعتزلة مثله.

أما المصادر التي ترجمت له فتذكر ذلك، فابن النديم يقول: "ابن أبي بشر وهو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري من أهل البصرة، وكان أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة"[٢].

ويذكر السجزي المتوفي سنة ٤٤٤ هـ في رسالته إلى أهل زبيد المسماة: "الرد على من أنكر الحرف والصوت "رواية عن خلف المعلم - المتوفي سنة ٣٧١ هـ- من فقهاء المالكية أنه قال: "أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع وثبت على الأصول"[٣] ، أى أصول المعتزلة التي بنوا عليها نفي الصفات، مثل دليل الاعراض وغيره.

ويذكر ابن عساكر أن أبا القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي قال:

"سألت أبا بكر إسماعيل بن أبي إسحاق الأزدي القيرواني المعروف بابن عزرة[٤] رَحِمَهُ اللهُ عن أبي الحسن الأشعري -رَحِمَهُ اللهُ فقلت له: قيل لى عنه: أنه كان معتزليا،

(١) التبيين (ص:١٣١).

(٢) الفهرست (ص: ٢٣١) - ط طهران.

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص: ١٦٨) ، مطبوع على الآلة الكاتبة.

(٤) هكذا في التبيين لابن عساكر، والذى ترتيب المدارك بن عذرة، وذكر المحقق في الحاشية إن في احدى النسخ عزرة كما في التبيين، وهو فقيه من أصحاب ابن أبي زيد =

وأنه لما رجع عن ذلك أبقي للمعتزلة نكتا لم ينقضها، فقال لي: الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا، قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إماما، ثم غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج الى الجامع فصعد المنبر....."[1] وذكر قصته.

ومما ينبغي ملاحظته أن بداية نبوغه وطلبه للعلم قد لا تكون بدأت على مذهب المعتزلة، لأن أباه الذي لا يعرف متى كانت وفاته قد أوصى بولده إلى الساجي الإمام المحدث، ومن المحتمل أن يكون قد تتلمذ عليه وعلى أمثاله من العلماء فترة، إلى أن تحول إلى مذهب الاعتزال على يد الجبائي، ويذكر بعض مترجمي الأشعري سببا وجيها لهذه الصلة القوية بينه وبين الجبائي، وذلك حين يذكرون أن الجبائي تزوج بامه[2]، وبذلك صار الأشعري ربيبا عنده، خاصة إذا كان هذا الزواج في حياة الأشعري المبكرة، حيث يكون التأثير أقوى، والتتلمذ على يد علماء السنة- إن حصل- لم يكن قد بلغ مرحلة النضج وا لاستقلال.

وعلى أي حال فمما لا خلاف فيه أن الأ شعري تتلمذ على يد الجبائي المعتزلي فمن الجبائي وما أهم آرائه؟.

الجبائي هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن

=

القيرواني وطبقته، رحل الى المشرق ولقي ابن مجاهد الطائي المتكلم- تلميذ الأشعري- وأخذ عنه وعن غيره، لم يذكر له تاريخ ولادة ولا وفاة، ترتيب المدارك (٧/ ٢٧٤).

(١) التبيين (ص: ٣٩).

(٢) انظر: المختصر لأبي الفداء (٢/ ٩٠)، وتاريخ ابن الوردي (١/ ٤١٠)، والوافي للصفدي (٤/ ٧٤)، وخطط المقريزي (٢/ ٣٥٩) - ط بولاق.

أبان، مولي عثمان بن عفان- رضى الله عنه- الجبائي[1] البصري، ولد سنة ٢٣٤- أو- ٢٣٥ هـ ودرس الاعتزال على شيخ المعتزلة أبي يعقوب يوسف ابن عبد الله الشحام الذى انتهت عليه رئاسة المعتزلة في البصرة، ولما توفي الشحام سنة ٢٦٧ هـ تبوأ مكانه في رئاسة المعتزلة تلميذه أبو على الجبائي، الذي عده ابن المرتضي على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة[2]، وبقي أبو علي ينافح عن مذهب المعتزلة ويرد على من خالفه من المعتزلة وغيرهم، فكان ممن رد عليه أبو الحسن الخياط، والصالحي والجاحظ والنظام وغيرهم من المعتزلة، كما رد على تلميذه أبي الحسن الأشعري الذى كانت له أيضا كتب كثيرة في الرد كل من شيخه الجبائي، ولم يصل إلينا شيء من كتبه، وآراؤه مبثوثه في كتب المقالات - وأهمها كتاب الأشعري- وفى كتب المعتزلة وأهمها كتب عبد الجبار الهمذاني. ومن أبرز تلاميذ الجبائي أبو الحسن الأشعري- الذى ترك الاعتزال- وابنه أبو هاشم الجبائي الذى صار إماما للمعتزلة بعد والده، وقد توفي أبو على الجبائي سنة ٣٠٣ هـ[3].

---

(١) نسبة الى "جبي"بلد من أعمال خوزستان (الأهواز) قريبة من البصرة وليست من أعمالها،انظر كتاب الأقاليم للإصطخرى- المخطوط- (ص: ٥٤) ، والروض المعطار (ص: ١٥٦) ، ومعجم البلدان (٢/ ٩٧) ، وكلهم ذكر أبا علي الجبائي ونسبته اليها.

(٢) انظر: كتاب المنية والأمل، تحقيق محمد جواد مشكور (ص: ١٧٠).

(٣) انظر ترجمته فى: الأنساب (٣/ ١٧٦) ، والمنتظم (٦/ ١٣٧) ، ووفيات الأعيان (٤/ ٢٦٧) ، وسير أعلام النبلاء (١٤/ ١٨٣) ، والوافي (٤/ ٧٤) ، والبداية والنهاية (١١/ ١٢٥) ،وطبقات المفسرين للداودى (٢/ ١٨٩) ، ولسان الميزان (٥/ ٢٧١) ، والمنية والأمل (ص:١٧٠) ، والفرق بين الفرق (ص: ١٨٣) ، والملل والنحل للبغدادي (ص:١٢٨) ، والتبصير بالدين (ص:٧٩) ، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٨) ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص: ٤٣) ،- ت النشار-، و (ص: ٣٥) مع المرشد الأمين.

وأهم ما يلاحظ في حياة الجبائي أنه عاش في فترة انحسار الأعتزال، التي بدات في عهد المتوكل- تولي الخلافة سنة ٢٣٢ هـ-، حين أبطل ما دعا إليه من قبله من الخلفاء من محاربة أهل السنة والدعوة إلي مذهب المعتزلة من القول بخلق القرآن وغيره، والإمام أحمد الذى نصر الله به أهل السنة توفي في أول حياة الجبائي سنة ٢٤١ هـ.

ومع ذلك فلم يصل الأمر الى منع دراسة وتدريس الجدل وعلم الكلام، وإنما أبطل المتوكل ما تبنته الدولة من نصرة المعتزلة وفرض مذهبهم على الناس، ولذلك بقيت بعض المساجد في البصرة وبغداد وغيرها يتولى التدريس فيها أو في بعض حلقاتها بعض المعتزلة.

وقد سبق في بيان أحوال عصر الأشعري؛ أنه في عام ٢٧٩ هـ صدر الأمر بمنع الوراقين من بيع كتب الفلسفة والكلام ، وقد استمر هذا الانحسار بالنسبة للمعتزلة إلى مجيء البويهيين الذين دخلوا بغداد سنة ٣٣٤ هـ، ومالوا إلى التشيع والاعتزال.

في هذه الفترة عاش الجبائي، وتزعم حركة الاعتزال بعد شيخه الشحام، واستطاع بتبنيه لمذهب شيوخه، وبآرائه التجديدية في مذهب الاعتزال أن يكون له طائفة أو فرقة سميت بالجبائية.

ومن الملفت للنظر حقا أن يكون رجوع الأشعري عن الاعتزال في هذه الفترة التي انحسر فيها مذهب المعتزلة، فكيف يفسر هذا الفرح العظيم لأهل السنة؟ هل كان الجدل بين أهل السنة والمعتزلة في تلك الفترة قويا دون أن يبرز على السطح، أم أن الصراع الذي تلا هذه الفترة حين ظهرت للمعتزلة مكانة وسلطة في عهد البويهيين جعلت علماء السنة يستعيدون الأحداث السابقة التي تدعم مواقفهم ومنها قصة الأشعري؟. فصاروا ينشرونها ويؤلفون حولها.

أما أهم آراء أبي علي الجبائي، فهي مبنية على مذهب المعتزلة القائم على أصولهم الخمسة، ومع أن الجبائي يعتبر إماما للمعتزلة في زمانه الا أنه انفرد بآراء تستوقف الناظر، ولن نتعرض لجميع آرائه، ولكن نذكر منها ما يلفت النظر ويعين على فهم الأجواء التي عاشها الأشعري في فترة تتلمذه عليه:

١- في مسألة كلام الله، قال بقول المعتزلة: أنه مخلوق، لكنه أتى برأى جديد وهو قوله: "إن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارى كلاما لنفسه في محل القراءة"[(١)]، وقوله " كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء، ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعةعلى مخارج الحروف، وليست هي أصواتا"[(٢)] وقوله "إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله، والموجود بالكلام كلام واحد"[(٣)]، فهل كان قوله: إن الله يحدث عند قراءة كل قارى كلاما لنفسه، وقوله إن الكلام بلا أصوات يقرب من الكلام النفسي الذى قال به الأشعرية[(٤)]؟.، ومما يلاحظ أن الأشعري شنعوا عليه في قوله: إن الصوت كامن في الحروف في المصاحف، وقد علق ابن المرتضي على ذلك بقوله: "فالشيخ أبو على خاف ما خاف أهل الأثر في المرتبة الأولى من الكفر في مخالفة السمع، فتكلف مخالفة المعقول في كون الصوت في الحروف المكتوبة، وفي إحداث صوت من الله مع صوت كل قارى، حتى يكون السامع لكل قارئ سامعا لكلام الله على الحقيقة كما سمعه موسى عليه السلام".

٢- وهو ينكر الرؤية لكنه لا يكفر من أثبتها كما يقول المعتزلة.

٣- من أصول المعتزلة إنفاذ الوعيد وأن أهل الكبائر لابد أن يخلدوا في النار وقد

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨١).

(٢) الإرشاد للجويني (ص: ١٢٣).

(٣) الإرشاد للجويني (ص: ١٢٣).

(٤) انظر: الجبائيان (ص: ١١٧).

قال الجبائي بذلك، لكنه قال بأنه يجوز على الله العفو وهذا مخالف لسائر المعتزلة، يقول الأشعري عن المعتزلة: "واختلفوا هل كان في العقل يجوز أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله، أم لا على مقالتين: فأجاز ذلك بعضهم وهو الجبائي، وأنكره أكثرهم".

٤- يرى أن العلة لا توجب معلولها، والسبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب، ومعلوم أن أكثر المعتزلة يقولون: ان الأسباب موجبة لمسبباتها ، والجبائي " يصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقا وأن يسكن الحجر في الجو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته، واذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الا حراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق". فهذا القول يقرب مما أخذ به الأشعرية من إنكار الأسباب.

٥- وفي الكسب كان له رأي متميز عن المعتزلة، يقول الأشعري:

" واختلف الناس في معني مكتسب، فقال قوم من المعتزلة: معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة، وقال الجبائي: معني المكتسب هو الذي يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا، أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك واكتسابه للمال غيره، والمال هو الكسب له في الحقيقة وإن لم يكن له فعلا، قال الأشعري: والحق عندى أن معني الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا لمن وقع بقدرته". وقد خالف الجبائي سائر المعتزلة في معنى أن الله خالق ، بل وقال: إن الله " لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع ...".

٦- وقوله في إرادة العبد خالف فيه سائر المعتزلة، يقول الأشعري: "وأجمعت المعتزلة إلا الجبائي أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد، وزعم الجبائي: أن الإنسان إنما

يقصد الفعل في حال كونه، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل، وزعم أن إرادة البارئ مع مراده".

٧- قوله بالشريعة العقلية، يقول الشهرستاني عنه وعن ابنه أبي هاشم:" وأثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعة التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر، وبمقتضي العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع " ، وهذا كلام خطير يدل على مقدار النبوة عند هؤلاء، فالصلاة تجب بالعقل، لكن توقيتها فجرا وظهرا وعصرا يعرف عن طريق النبي، فالنبي جاء بالحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، وهذا القول- لشناعتهـ يظهر أن الجبائي لم يسطره في كتاب ولم يكن مذهبا مصرحا به عنده كما يقول عبد الجبار الهمذاني ، وهذه عادة الجبائي.

٨- ومن الأمور المثيرة والتي قال بها الجبائي قولهـ على مذهبهـ إن بغداد- في عهدهـ دار كفر، يقول الأشعري: "واختلفوا هل الدار دار إيمان أم لا؟ فقال اكثر المعتزلة والمرجئة: الدار دار إيمان، وقالت الخوارج من الأزارقة والصفرية: هي دار كفر وشرك، وقالت الزيدية: هي دار كفر نعمة، وقال جعفر بن مبشر ومن وافقه هي دار فسق. وقال الجبائي: كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو باظهار الرضي بشيء من الكفر، وترك الإنكار له فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير اظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضي بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان"، ويعلق الأشعري على رأى الجبائي قائلا:" وبغداد على قياس الجبائي دار كفر لا يمكن المقام بها عنده الا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضي، كنحو القول إن القرآن غير مخلوق، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلما به، وأن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها، لأن

هذا كله عنده كفر، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله، وفي سائر أمصار المسلمين، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ومعاذ الله من ذلك".

٩- ومن أقواله العجيبة أيضا رأيه في النبوة، يقول الأشعري: "واختلفوا في النبوة هل هي ثواب أو ابتداء، فقال قائلون: هي ابتداء، وقال قائلون: هى جزاء على عمل الأنبياء، هذا قول عباد، وقال الجبائي: يجوز أن تكون ابتداء" ، فهل قوله يجوز أن تكون النبوة ابتداء فيه ميل إلى أولئك الذين يقولون: إن النبوة قد تكون مكتسبة؟.

١٠- والجبائي كان يتوقف في المفاضلة بين علي وأبي بكر- رضي الله عنهما، ثم مال أخيرا إلى تفضيل على، وألف كتابا لعباد بن سليمان في تفضيل أبي بكر ، ويروي أن الجبائي هم أن يجمع بين المعتزلة والشيعة. ١١- أما موقفه من السنة فهو موقف باقي المعتزلة، وقد أورد بعض مترجميه أن أحدهم سأله عن حديث في الاحكام ورد بإسناد فقبله، ولما أورد نفس هذا الإسناد في حديث حجاج آدم وموسى رده.

هذه أهم آراء الجبائي- البارزة- مع ملاحظة أنه يتبني مذهب المعتزلة ويقول بأقوالهم، فهل كان لهذه الأقوال والتناقضات أثر في موقف الأشعري ورجوعه عن مذهب الاعتزال؟ إن أقوال وحياة الجبائي يلاحظ فيها مايلي:

أ- خروجه عن بعض آراء أهل الاعتزال، قد يكون أحيانا خروجا على إجماعهم.

ب- شناعة بعض أقواله: كقوله بالشريعة العقلية، أو دار الكفر، أو أن النبوة يجوز أن تكون ابتداء.

ج- عدم تصريحه ببعض آرائه ومواقفه، ولعل الأشعري الذي كان قريبامنه مطلع عليها كلها، وحين نعلم أن الجبائي قد تعرض لمصادرة أمواله، وأن شيخه الشحام كان مقدما عند قائد الزنج، الذين أثاروا فتنة عظيمة ، وأن ذلك كان وقت أفول نجم

المعتزلة، فلا يستبعد أن تكون له بعض المواقف. والله أعلم.

هـذه مرحلـة الأشـعري الأولـى، وقـد تبـوأ فيهـا مكانـة عاليـة خاصـة عنـد شـيخه الجبائي، الذى كان ينيبه في بعض مناظراته، يقول ابن عساكر - عن العسكرى -: "كان الأشعري تلميذ الجبائي يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه، لا يفارقه أربعين سنة، وكـان صـاحب نظـر في المجـالس، وذا إقـدام علـى الخـصوم، ولـم يكـن مـن أهـل التصنيف، وكان اذا أخذ القلم يكتب وربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرضي، وكان أبو على صاحب تصنيف وقلم، إذا صنف يأتي بكل ما أراد مستقصي، وإذا حضر المجالس وناظر لم يكن بمرض، وكان إذا دهمه الحضور في المجالس يبعث الأشعري ويقول له نب عني، ولم يزل على ذلك زمانا" ، وقد دافع ابن عساكر عما في هذه الحكاية من رداءة تصنيفه بأن ذلك كان في أول أمره قبل اهتدائه.

ب- رجوعه عن الاعتزال وأسبابه:

أعلن الأشعري رجوعه عن الإعتزال، فقد غاب في بيته ثم خرج إلى الناس بعد صلاة الجمعة وأعلن رجوعه عليهم، وإنه يتبرأ من جميع أقواله السابقة، وأظهر بعض مؤلفاته الجديدة، والملاحظ أن مترجمي الأشعري يشيرون الى أن مدة مقامه في الاعتزال أربعين سنة، فإذا كان الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ والجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ ورجوع الأشعري كان قبل وفاة الجبائي لأن الجبائي نفسه رد على الأشعري، فالأولي أن يعتبر هذا الكلام تقريبيا وأن المقصود أن رجوع الأشعري كان وهو قريب من الأربعين في عمره، ولذلك عبر البعض بأن إقامة الأشعري في الاعتزال كانت عدة سنين.

ولما كان رجوع الأشعري عن الاعتزال بعد هذه المدة التي تعتبر طويلة إضافة الى المفاجأة في ذلك، فقد كثرت الأقوال في أسباب رجوعه، ويمكن حصر أهمها

فيما يلي:

١- فالنوع الأول من الأسباب المباشرة للتحول: الرؤيا، وتتعدد الروايات في ذلك، فمنها ما ورد " أن الشيخ أبا الحسن-رَحِمَهُ اللَّهُ لما تبحر في علم كلام الاعتزال وبلغ غاية، كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس، ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك، فحكى عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم، وقمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشكوت إليه بعض مابي من الأمر فقال رسول الله ﷺ عليك بسنتي، فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار، فأثبته ونبذت ماسواه ورائي ظهريا" ، وهذه الرواية ينتهي اسنادها الى بعض الأصحاب، دون تحديد، وفي رواية أخرى أطول: وأنه رأى النبي ﷺ في المنام في رمضان عدة مرات، ويطلب منه نصرة المذاهب المروية، وان الأشعري قال له في رؤياه اياه ليلة سبع وعشرين: كيف أدع مذهبا تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا، فقال لي لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لله وجوهها وكأنك تعد إتياني اليك هذا رؤيا، أو رؤياى جبريل كانت رؤيا، إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده، قال فاستيقظت وقلت مابعد الحق الا الضلال، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك، فكان يأتيني شيء ما سمعته من خصم قط، ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله ﷺ " ، وهي رواية تنتهي إلى مجاهيل، ويورد القاضي عياض هذه الرواية بلا إسناد ويذكر أن الرسول ﷺ قال لى في المنام: "إنما قلت لك اطلب علم الكلام، واعمل بمسألة الرؤية، ولم أقل لك نح الكلام،، وأنه لما رآه ليلة سبع وعشرين قال له الأشعري لما سأله ما الذى

عملت فيما قلت لك؟: "فقلت: يارسول الله، كيف أدع مذهبا نصرته أربعين سنة، وصنفت فيه، ورسخت؟ يقول الناس: هذا رجل موسوس يدع المذاهب بالمنامات"، فغضب غضبا شديدا وقال: كذلك كانوا يقولون لي: موسوس ومجنون، وماضيعت حق الله تعالى لقول الناس، وتعد هذه من جملة المنامات؟ أتردد اليك في الشهر ثلاث مرات، ثم تقول: إنه منام، هذه اعتذارات كلها باطلة فدعها، ولا تعرج عليها....".

ويلاحظ ما دخل هذه الروايات من زيادات حتى يقول الرسول: انظر علم الكلام، وقد يكون لمسألة الرؤية أصل، لكن ليس بهذه الأساليب والروايات التي لم يتصل سند شيء منها.

٢- النوع الثاني من الأسباب: مناظراته لشيخه الجبائي، وأشهر هذه المناظرات: مناظرته حول الصلاح والأصلح فقد أوردها ابن خلكان في ترجمة الجبائي فقال:" وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة وعلم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء، فيقال: إن أبا الحسن المذكور سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنا برا تقيا، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا، والثالث كان صغيرا، فماتوا، فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول البارى جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا

اله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى، فلم راعيت مصلحته دوني؟ " [وفي بعض نسخ الوفيات الخطية]: فقال الجبائي للأشعرى: إنك مجنون، فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة"[١]، وبسبب انقطاع الجبائي رجع الأشعري عن الاعتزال[٢]، وهناك مناظرة أخرى حول هل يسمي الله عاقلا فقد " دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمي الله تعالى عاقلا؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، وهو المانع، والمنع في حق الله محال، فامتنع الإطلاق. قال الشيخ أبو الحسن فقلت له: فعلى قياسك لا يسمي الله سبحانه حكيما؟ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة من الخروج ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت- رضي الله عنه:

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

وقول الآخر:

أبني حنيفة حكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

أى نمنع بالقوافي من هجانا، وامنعوا سفهاكم، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى قال: فلم يحر جوابا، الا أنه قال لي: فلم منعت أنت أن يسمي الله سبحانه عاقلا، وأجزت أن يسمي حكيما؟ قال: فقلت له: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس اللغوى، فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه،

---

(١) وفياتالأعيان(٤/ ٢٦٧-٢٦٨)، وانظر طبقات السبكي (٣/ ٣٥٦)، وانظر رأي الجبائي في هذه المسألة في مقالات الأشعري (ص:٥٧٥)، وانظر: تعليق المقبل القاسي على هذه القصة في العلم الشامخ (ص:٢٩٧).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٣)، ويذكر الرازى في تفسيره "سورة الأنعام، آية ١٢٥" انهابعد رجوع الأشعري (١٣/ ١٨٥).

ولو أطلقه الشرع لأطلقته"(١).

والمناظرات بين الأشعري والجبائي كثيرة، وواضح أن بعضها كان بعد رجوع الأشعري(٢) ، وقد تكون من عوامل عدم ثقته بمذهب الاعتزال.

٣- أن سبب رجوعه حيرته وتكافؤ الأدلة عنده،-روي ابن عساكر عن ابن عذرة أنه قال عن الأشعري: "قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم لهم إماما ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس: اني تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل كل حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ماكنت أعتقده؟ انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب الى الناس فمنها: كتاب اللمع، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب كشف الأسرار وهتك الأستار، وغيرهما، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها، وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم اليه"(٣).

---

(١) طبقات السبكي (٣/ ٣٥٧-٣٥٨) ، وانظر: ظهر الإسلام (٤/ ٦٨-٦٩).

(٢) انظر: ما أشار اليه الأشعري في المقالات (ص:٣٥٥-٣٥٦) حول الحركة والسكون، و (ص: ١٩،) حول هل يريد الإنسان إرادته، وانظر عيون المناظرات للسكوني، فقد أورد للأشعري عدة مناظرات، فإضافة الى مناظراته حول الصلاح والأصلح، وهل يسمي الله عاقلا (ص:٢٢٦،وص:٢٢٨) ذكر مناظرات أخرى: (ص:٢٢٦ حول الرؤية، وص:٢٣٢) مع أحد النصارى حضرها بعض المعتزلة منهم الجبائي، وأخرى (ص:٢٣٤) لكن ليس فيها الجبائي.

(٣) التببين (ص:٣٩-٤٠).

٤ - وبعضهم يربط أسباب رجوعه بعوامل خارجية، فمحنة الامام أحمد، ثم ماجرى بعد ذلك من انتصاره وأفول نجم أعدائه من المعتزلة في عهد المتوكل، وأن الناس ملوا كثرة المماجكات والمحن التي شهدوها فكرهوا هذه الطائفة، فولد هذا لدى الأشعري كراهية هذا المذهب فرجع عنه(١).

٥ - أن أسباب رجوعه نشأة الأشعري الحديثية، والفقهية، فأبوه كان محدثا جماعيا، وأوصي به الى الساجي المحدث، ثم بعد ذلك صار الأشعري يتردد على حلقة الفقيه أبو إسحاق المروزى الشافعي، فتأثر بذلك خاصة وأن موقف أهل الحديث من المعتزلة معروف، كذلك الإمام الشافعي كان له موقف من آراء المعتزلة بل وعلم الكلام، فلم يستطع الأشعري أن يجمع بين كونه شافعي المذهب يتعبد به ويدرس على شيوخه وبين آرائه الاعتزالية التي تعظم العقل، وترد أحاديث السنة فرجع عن مذهب المعتزلة.

والبعض عرض هذا السبب بأسلوب آخر، وهو أن الأشعري أراد أن يجمع بين الفقهاء والمحدثين وبين أهل الكلام، الذين اشتد بينهم العداء، وأن الأشعري لما رأى ذلك ساءل نفسه وما الذي يمنع من الجمع بين الفقه وعلم الكلام، فأتي بمذهبه الذى توسط فيه بين المعتزلة والمحدثين.

والبعض يذكر هذا السبب وأن الذى دعا الأشعري إلي تحوله ما رآه من انقسام المسلمين عقائديا، ما بين معتزلة يفرطون في النزعة العقلية، ومن يقابلهم من أهل النص، فأراد أن يسهل للأمة الإسلامية مخرجا وسطا بينهما.

٦- وهناك أسباب أخرى ذكرها أعداؤه ليشنعوا عليه.

---

(١) انظر ظهر الإسلام (٤/ ٦٦)، منهج علماء الحديث والسنة (ص ١٦٠)، نشأة الأشعرية وتطورها (ص:١٧٩).

هـذه أهـم مـا أورد مـن أسـباب لتحـول الأشـعري، وقـد سـبق عنـد الحـديث عـن الجبائي وآرائه التلميح إلى ما قد يكون من أسباب نبذه لمذهب المعتزلة، ومع ذلك فكل ما ذكر لا يرقى أى منها إلى درجة اليقين، إذ لم يرد عن الأشعري بطريق صحيح أو في أحد كتبه المعتمدة السبب المباشر لتحوله ورجوعه، لذلك لابد من التماس ذلك في أكثر من سبب، علما بأن الرجوع إلى الحق ونبذ الباطل إنما هو عودة إلى الهداية الموافقة للفطرة، وهو أمر يقذفه الله في قلب عبده المؤمن، فليس الأمر غريبا أو مخالفا للمعقول حتي يتلمس له السبب، والله أعلم.

ج- مذهب الأشعري بعد رجوعه [هل كان طورا أو طورين؟]:

اختلف العلماء والباحثون- بعد اتفاقهم علي العطور الأول الذي هو طور الاعتزال- هل مر الأشعري بعد تحوله بطور أو طورين؟، ويمكن تحديد الأقوال كما يلي:

الأول: أن الأشعري- بعد تحولهـ بقي على طور واحد، وأنه في هذه المرحلة تابع ابن كلاب، لكن كانت له آراء مستقلة توسط فيها بين المعتزلة والمثبتة، نشأ عنها ما يسمى بالمذهب الأشعري، وهذا قول الأشعرية، أما كتاب الإبانة فإما أن يتغافلوا عنه، أو يقولوا بإثباته، لكنهم يفسرون مافيه من الإثبات بأن ذلك جاء على طريقة "التفويض" وأن هذا لا يتعارض مع القول بتأويل بعض الصفات[1].

وهذا القول يقول به أيضا بعض العلماء من غير الأشاعرة، وهؤلاء يقولون: إن الأشعري سار علي طريقة ابن كلاب، فبقيت عليه بقايا من مذهب الاعتزال، أما

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٣)، ولسان الميزان لابن حجر (٣/ ٢٩١) الذى يرى أن الأشعري مشى على طريقة ابن كلاب في كتابه الإبانة، وهذا رأي ابن فورك الذي يرى أن أصولهما واحدة، انظر: نص كلامه فيما جمعه من مقالات ابن كلاب، نقض التأسيس المخطوط (١/ ٣٧-٤١).

كتاب الإبانة فيرون أنه مع أنه يقرب فيه كثيرا من مذهب السلف ق الاستدلال بالنصوص، إلا أن ما أثبت فيه هو مذهبه قبل ذلك، ولذلك فليس فيه ما يعارض كتبه السابقة، والمباحث التي ركز عليها في كتاب " اللمع" لم يركز عليها في كتاب الإبانة، فليس بينهما تعارض، وليس في الإبانة ما يدل على رجوعه عن مذهب ابن كلاب.

فهذان رأيان يتفقان في أن الأشعري مر بعد الاعتزال بمرحلة واحدة، ويختلفان في التفسير والتحليل.

الثاني: أن الأشعري بعد تحوله مر بطورين:

أ- طور التوسط والسير علي طريقة ابن كلاب.

ب- وطور الإثبات والتخلي عن طريقة ابن كلاب والسير علي منهاج أهل السنة والجماعة كما في " الإبانة".

لكن أصحاب هذا القول اختلفوا علي قولين متعارضين:

أحدهما: أن الأشعري مر أولا بطور التوسط والسير علي طريقة ابن كلاب

وألف في ذلك كتبه المختلفة التي اشتهرت وتناقلها الناس، ثم رجع في الآخر إلى مذهب السلف من خلال تأليفه للإبانة وذلك في آخر عمره في بغداد[1].

---

(١) من الذين نصوا على أن الأشعري مر بثلاثة أطوار آخرها الرجوع الي مذهب السلف ابن كثير كما نقل عنه الزبيدى في إتحاف السادة المتقين (٢/ ٤) ، والشيخ محب الدين الخطيب في حواشيه عل الروض الباسم (ص: ١٧٤) ، ومعارج القبول (١/ ٣٤٦) ، والمنتقي (ص: ٤١، ٤٣) ، والشيخ أحمد بن حجر أبو طامي في العقائد السلفية (١/ ١٤٣) ، والشيخ محمد الصالح العثيمين في القواعد المثلى (ص: ٨٠-٨١) ، ومصطفي حلمي في ابن تيمية والتصوف (ص: ١٦) وفي قواعد المنهج السلفي - ط الثانية (ص: ٣٠) وغيرهم، ومن الباحثين: هادى طالبي في رسالته أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف (ص: ٣٩) ومابعدها، وخليل إبراهيم الموصلى في رسالته بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين اليه في العقيدة (ص: ٣٩) ومابعدها، ومحمد باكريم =

الآخر: العكس: وهو أن الأشعري، انتقل أولا إلى مذهب السلف، - الذي يسمونه مذهب الحنابلة- فألف الابانة في حال الحماس والاندفاع، ثم بعد ذلك انتقل إلى الطور الأخير الذي توسط فيه، وألف فيه كتبه ومنها اللمع، فهؤلاء يبنون قولهم علي أن الإبانة قبل اللمع.

هذه أهم الأقوال الواردة في مسألة رجوع الأشعري-رَحِمَهُ اللهُ ويمكن تلخيصها كما يلي:

١- إن الأشعري تحول عن الاعتزال إلى التوسط، أو ما يسمي بمذهب الأشعري، وان ما رجع إليه هو الحق.

٢- أنه رجع الى مذهب السلف والقول الحق- الذي هو مذهب الإمام أحمد - ولم تختلف أقواله ولا كتبه.

٣- أنه رجع الى المذهب الحق لكنه تابع ابن كلاب وبقيت عليه بقايا اعتزالية.

٤- أنه رجع أولا إلى التوسط ومتابعة ابن كلاب، ثم رجع إلى مذهب السلف رجوعا كاملا..

٥- أنه رجع أولا إلى مذهب السلف، ثم انتقل إلى التوسط واستقر عليه.

مناقشة هذه الأقوال:

أما بالنسبة للقول الأول والثاني فمبنيان علي أن ما سطره الأشعري في كتبه إنما هو المذهب الحق الذي يقولون به، فالأشاعرة المتأخرون الذين انحرفوا كثيرا عن مذهب السلف إذا نوقشوا في أقوالهم وانها مخالفة لأقوال السلف ولأقوال شيخهم الأشعري لا يقرون بذلك، وانما يقولون: ان السلف والأشعري قصدوا من الاثبات

=

باعبد الله في مقدمة تحقيقه لكتاب الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (ص: ٨) من الدراسة ومابعدها.

التفويض، ولا مانع من تفويض النصوص، أو تأويلها بما يوافق المعقول، وأن الأشعري ومن جاء بعده انما أرادوا دعم العقيدة بالحجج والقواعد الكلامية، لذلك تنتقل القضية مع هؤلاء من مسألة رجوع الأشعري الى مسألة أوسع الا وهي مذهب الأشعرية ومدى قربه أو بعده من مذهب السلف، وفصول الرسالة القادمة متضمنة لمناقشة ذلك.

أما رأى الدكتور فاروق دسوقي- ومن وافقه- فبناه على أن الأشعري من المثبتة، وأنه قال بأقوال أهل السنة والإمام أحمد، وبنى ذلك على أنه ليس هناك تعارض بين اللمع والإبانة، وأن مباحثهما متقاربة، وإنما الاختلاف فقط في الأسلوب والطريقة، لأن الأشعري هدف من اللمع الرد على أهل الزيغ والبدع، وهدف من الابانة بيان الأدلة على أصول الديانة، فخلص من هذه الدراسة والمقارنة الى أن الأشعري رجع إلى مذهب الإمام أحمد، وهذا القول ربما يكون له وجاهة- مع بعض التحفظ أيضا- لو أن الأشعري ليس له الا هذان الكتابان، أما وقد ثبت أن للأشعري كتبا كثيرة نقل منها العلماء، وهي تدل علي أن للأشعري بعض الآراء الكلامية التي لا توافق مذهب السلف، فبصبح هذا الرأى ضعيفا جدا.

ثانيا: أما بالنسبة للقول الرابع والخامس، فالخلاف بينهما مبني على الإبانة واللمع أيهما أسبق، وبتحقيق الأمر في ذلك يتبين رجحان أحدهما.

وخلاصة أدلة من يرى أن كتاب الابانة ألفه الأشعري أولا ما يلي:

أ- قول ابن خلكان بعد ذكره لقصة رجوع الأشعري وانخلاعه من ثوب كان عليه:" ودفع للناس ما كتبه علي طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين"[1]، والإبانة

(١) انظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية للدكتور عرفان عبد الحميد (ص: ١٤٨)، وانظر الإمام ابن تيمية وقضية التأويل (ص: ١٠٠)، ونسبها الى طبعة عبد الحميد من =

هو الذى كتبه الأشعري على هذه الطريقة.

٢- أن العادة أن الإنسان إذا انتقل من عقيدة إلى عقيدة يكون متحمسا لعقيدته الجديدة، وأن الأشعري في أول فترة انتقاله كان متحمسا لعقيدة السلف، يعيش رد فعل لحياته الأولى، فمن الملائم- والحالة هذه أن الأشعري قد ألف كتابه الإبانة، التى يعلن فيها صراحة تمسكه بأقوال الإمام أحمد بن حنبل -رَحِمَهُ اللَّهُ-[١].

٣- أن المطلع على اللمع، يرى أنه يمثل فترة نضوج فكري، فهو يعرض فيه الأدلة والمناقشات بشكل جيد، فالأشعري في هذا الكتاب أقوي حجة وبيانا فلذلك من المفترض أن يكون ألفه في مرحلته الأخيرة[٢].

أما أدلة الذين يقولون إن الإبانة آخر كتب الأشعري فهي كما يلي:

١- ما رواه ابن عساكر عن ابن عذرة في قصة رجوع الأشعري وفيها:

" فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: يا معشر الناس: إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق علي باطل، ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب إلى الناس فمنها كتاب "اللمع" وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب " كشف الأسرار وهتك الأستار

=

الوفيات ولكن بعد الرجوع الى هذه الطبعة (٢/ ٤٤٦-٤٤٧) لم أجده فيها، كما لم أجده في الطبعة الأولى (١/ ٥٨٦-٥٨٧)، ولا في طبعة دار صادر (٣/ ٢٨٥).

(١) انظر: الأشعري: حمودة غرابة (ص: ٦٧-٦٨)، ومقدمة اللمع له (ص: ٧-٨)، والقضاء والقدر: للدسوقي (٢/ ٢٩٨)، والأشاعرة: أحمد صبحي (ص: ٤٥-٤٦).

(٢) انظر: نشأة الأشعرية وتطورها (ص: ١٩٤-٢١٠،١٩٥)، والقضاء والقدر للدسوقي (٢/ ٢٩٨).

وغيرهما"[١]، فهذا دليل على تقدم اللمع على الإبانة.

٢- أن الأشعري لما ذكر مؤلفاته في كتابه " العمد" لم يذكر منها الإبانة وقد ذكر ابن فورك أن هذه المؤلفات ألفها فى سنة عشرين وثلاثمائة، فلو كانت من ضمنها لذكرها، ولما أضاف ابن فورك ما ألفه بعد ذلك لم يذكر الابانة- وقد سبق عند الحديث عن الابانة ضمن مؤلفات الأشعري- التفصيل في ذلك، لكن ابن عساكر الناقل عن ابن فورك يذكر الإبانة وينقل منها نصوصا، فهذا يدل علي أن الإبانة من آخر ما ألفه الأشعري، مع أن الأشعري يذكر في قائمة كتبه كتاب اللمع وهذا يدل علي تقدم اللمع علي الإبانة.

٣- قصة الأشعري مع شيخ الحنابلة في بغداد البربهاري ، فقد روي القاضي أبو يعلى أنه " لما دخل الأشعري الى بغداد جاء الى البربهاري، فجعل يقول: رددت علي الجبائي وعلى أبي هاشم، ونقضت عليهم وعلي اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم، وقالوا واكثر الكلام في ذلك، فلما سكت قال البربهاري: ما أدرى مما قلت قليلا ولا كثيرا، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل، قال: فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها" ، وقد ضعف ابن عساكر هذه الرواية فى قوله في آخرها "ولم يظهر ببغداد الى أن خرج منها" بأن الأشعري إذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها فإن بها منيته ، وابن عساكر إنما ينكر هذه القصة لا تأخر الإبانة.

٤- دليل عقلي وهو أن الإنسان يغلب عليه التدرج شيئا فشيئا في تنقلاته، لأن الإنسان يتضح له الأمر شيئا فشيئا، فينتقل إليه خطوة خطوة، وهذا ما حدث للأشعري.

---

(١) التبيين (ص: ٣٩).

٥- أن مجموعة من العلماء قالوا بأن الإبانة آخر مؤلفات الأشعري، ومنهم:

١- إمام القراء أبو على الحسن بن على بن إبراهيم الفارسى ذكر انه صنف الإبانة في بغداد لما دخلها.

٢- أبو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس المتوفي سنة ٦٠٥ هـ، فإنه قال في رسالته في الذب عن الأشعري: "أما بعد: فاعلموا معاشر الإخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم وهدانا أجمعين للصراط المستقيم بأن كتاب الإبانة عن أصول الديانة الذي ألفه الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده".

٣- وشيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه.

٤- وابن قيم الجوزية، نقل منه في بعض كتبه وأشار إلى أنه آخر مؤلفاته.

٥- وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب ذكر أنه آخر مؤلفاته فقال:

"وهو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمد أصحابه في الذب عنه عند من يطعن عليه".

٦- وابن كثير كما نقل عنه الزبيدي.

٧- والشيخ إبراهيم بن مصطفي الحلبي، المتوفي سنة ١١٩٠ هـ في كتابه " اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد".

٨- والشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني، المتوفي سنة ١١٠١ هـ كما في القول الجلى.

٩- والشيخ خالد النقشبندى الشافعى شيخ مشايخ الألوسي كما في جلاء العينين.

١٠- والشيخ نعمان خير الدين الألوسى في كتابه جلاء العينين.

١١- والشيخ محب الدين الخطيب في تعليقه على المنتقي من منهاج الإعتدال.

وغيرهم ، وهؤلاء هم الذين نصوا على أن " الابانة" آخر مؤلفات الأشعري أما الذين ذكروا الإبانة ونسبوها إلى الأشعري فكثيرون.

هذه خلاصة أدلة الذين يقولون بتأخر الإبانة عن اللمع، وهي كما يلاحظ أدلة علمية تعتمد على نقل العلماء وأقوالهم. أما أدلة القول الأول فليس في واحد منها ما ينص على تأخر اللمع وتقدم الإبانة؛ فعبارة ابن خلكان مجملة، وجميع الذين يميلون إلى المذهب الأشعري يقولون ان كتبه كلها تسير على طريقة الفقهاء والمحدثين لا يفرقون بين الإبانة واللمع، أما الدليل النفسي وأن الإنسان عند انتقاله يكون متحمسا فيقابله دليل نفسي آخر وهو التدرج الذى ورد في أدلة القول الثاني، أما مسألة النضج ففى الإبانة مناقشات للمعتزلة لا تقل قوة عن مافي اللمع، فيتبين بذلك أن الإبانة آخر مؤلفات الأشعري، ويتبين أيضا ضعف هذا القول الذى يقول: ان الأشعري رجع أولا إلى مذهب السلف ثم استقر على التوسط.

ثالثا: من خلال المناقشة السابقة تبين أن القول الأول مع ظهور ضعفه فهو خارج محل النقاش فهو يقوم على دعوى أن الأشعري يتأول أحيانا الصفات الخبرية، وأنه قال بالتفويض، أو المجاملة للحنابلة حين ألف الإبانة والا فليس هذا معتقده، وكل هذا من أجل تبرير التطور الذى حدث للمذهب الأشعري حين انحرف الأشعرية عن كثير من آراء شيخهم أبو الحسن-رحمه الله تعالى-- كما تبين أن القول الثاني والقول الخامس ضعيفان.

وبقي من الأقوال:

١- القول الثالث: أنه رجع الى الحق لكنه تابع ابن كلاب وبقيت عليه بقايا اعتزالية وكلامية.

٢- والقول الرابع: أنه رجع أولا إلى قول ابن كلاب ثم رجع أخيرا إلى مذهب

السلف

وقبل المناقشة وبيان أدلة الفريقين ثم الترجيح نعرض لما يلي:

١ - أن نسبة الأقوال إلى شخص إنما تأتي من خلال كتبه وأقواله المروية عنه، وكثيرا ما يشهر عن أحد من العلماء أقوال فتنسب اليه هذه الأقوال ويتناقلها الناس خاصة اذا كانت مسطرة في كتاب أو كتب اشتهرت باسمه فإذا ما رجع هذا العالم عن أقواله هذه فربما لاتشتهر بحيث تستدرك ما عرف أولا عنه، وخاصة إذا تبني الأقوال الأولى أناس وشرحوها ودرسوها للناس على أنها القول الحق، فالغالب أنها هي التي تنتشر وتشتهر وتبقى أقواله المتأخرة خافتة وضعيفة، ولا يحتج بها إلا عند الرد على الخصوم أو عند الحاجة، وهذا الكلام ينطبق على كثير من أعلام أهل الكلام، فالجويني مثلا اشتهرت كتبه الأشعرية كالشامل والإرشاد ولمع الأدلة، وتناقلها الناس، لكن رجوعه في آخر عمره إلى عقيدة السلف وما سطره في النظامية لا يكاد يعتمد على أنه قوله ومذهبه الذي يجب أن ينسب إليه، ومثله الرازى الذى ألف كتبا فلسفية وكلامية على مذهب الأشاعرة، انتشرت وتناقلها الناس ولكن رجوعه ووصيته في آخر عمره لا تكاد تذكر فيما ينسب إليه من العقائد.

وهذا نفسه ينطق على الأشعري فكتبه الكلامية انتشرت وتناقلها الناس، ومن يطالع مجرد مقالات أبو الحسن الأشعري الذى ألفه ابن فورك- على مافيه من ملاحظات- والذى اعتمد فيه على عدد كبير من مؤلفات الأشعري المفقودة يرى العجب من الآراء الكلامية والمنطقية، ومع ذلك فهي التي انتشرت ونسبت إلى الأشعري أما ما ذكره في المقالات من أقوال أهل الحديث وماسطره في الإبانة فلا تجد لهـ في الغالب- ذكرا لدى الأشعرية المتأخرين.

لذلك فحينما نناقش قضية رجوع الأشعري قد لا تكون هناك فائدة كبيرة لأولئك

الذين أشربوا المذهب الأشعري في أطواره الأخيرة، وإنما هو منهج في بيان مذهب السلف والرد على متأخرى الأشعرية بأقوال شيخهم أبي الحسن وانهم لم يقولوا بما قاله في كتبه المتأخرة كالإبانة وغيره، وان أقواله إنما تدعم ما يقوله من يسير على مذهب السلف أهل السنة والجماعة.

٢- أن أهم ما يميز مذهب ابن كلاب- الذي تابعه الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال- قوله في مسألة الكلام والصفات الاختيارية لله تعالى، أما الصفات اللازمة لله تعالى فهو يثبتها مثل السمع والبصر والعلم والقدرة، ومثل اليدين والوجه والعينين والعلو والاستواء وغيرها لكنه قال بامتناع أن تقوم الصفات الاختيارية بذات الله مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك، وعلل ذلك بأنه يستلزم حلول الحوادث بذات الله تعالى وما لم يخل من الحوادث فهو حادث واضطر لطرد هذا الأصل أن يقول في مسألة كلام الله: إنه ليس إلا مجرد المعنى وان الحروف ليست من كلام الله. كما أنه بناء على هذا الأصل لم يثبت لله صفة الرضي والغضب.

فهذه الطريقة لم تكن موجودة قبل ابن كلاب، بل كان الناس قبله على قولين فقط، قول المعتزلة والجهمية والنفاة، وقول السلف الذين يثبتون لله جميع الصفات سواء كانت لازمة لذاته أو تتعلق بمشيئته وقدرته، فلما جاء ابن كلاب أثبت الصفات لكنه نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته، واتبعه على ذلك جماعة منهم الأشعري.

٣- أما الأدلة على كون الأشعري قد تابع ابن كلاب فيتضح من خلال النصوص التالية:

أ- يقول الأشعري في اللمع في الدلالة على اثبات الصانع- بعد أن ذكر دليل خلق الإنسان-: "فإن قالوا: فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم: لو كان

ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الإعتمال والتأثير، ولا الانقلاب والتغيير، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره، وأن يجري عليه صفات الحدث.."، والصفات الاختيارية التي تدل على أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، وأنه ينزل ويأتي كما يليق بجلاله وعظمته هى عند الأشعري من الحوادث التي لا يجوز أن تحل بذاته تعالى.

ب- ويقول في مسألة كلام الله وأنه قديم أزلي: "دليل آخر على أن الله لم يزل متكلما: ان الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حديثا، فإن كان محدثا لم يخل أن يحدثه في نفسه، أو قائما بنفسه، أو في غيره، فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ... ثم يقول: وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثا صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلما". فنفى أن يحدثه في نفسه أى أن يتكلم به إذا شاء متى شاء، وعلل ذلك بأنه ليس محلا للحوادث ثم أثبت أن كلامه قديم وأن الله لم يزل به متكلما.

ج- وفي مسألة الارادة يقول بعد ذكره لدليل الكلام:"وهذا الدليل على قدم الكلام هو الدليل على قدم الإرادة لله تعالى لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو قائمة بنفسها، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثها قائمة بنفسها لأنها صفة والصفة لا تقوم بنفسها كما لا يجوز أن يحدث علما وقدرة قائمين بأنفسهما، ويستحيل أن يحدثها في غيره لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى، فلما استحالت هذه الوجوه التي لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة، صح أنها قديمة، وأن الله لم يزل مريدا بها".

د- ويقول الأشعري في رسالته الى أهل الثغر في باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول: "وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حيا، وعلما لم يزل به

عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا، وكلاما لم يزل به متكلما، وإرادة لم يزل بها مريدا، وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا، وعلى أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا؛ إذ لو كان شيء منها محدثا لكان تعالى قبل حدثها موصوفا بضدها، ولو كان كذلك يخرج عن الأهلية وصار إلى حكم المحدثين ، الذي يلحقهم النقص ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله ﷻ، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال، إذا كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال". وهذا واضح في نفي الصفات الاختيارية له تعالى.

هـ- وقال في إثبات صفات الله وأنها صفات له على الحقيقة لا على المجاز، وذكر الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، ثم قال: "واجب- إذا أثبتنا هذه الصفات له ﷻ على ما ذكرته العقول واللغة والقرآن والإجماع عليها- أن لا تكون محدثة، لأنه تعالى لم يزل موصوفا بها، ولا يجب أن تكون أعراضا لأنه ﷻ ليس بجسم، وإنما توجد الأعراض في الأجساد، وتدل بأعراضها فيها وتعاقبها عليها على حدثها، ويجب أن لا تكون غيره ﷻ، لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه من الوجوه، والباريء ﷻ لا تجب مفارقة صفاته له من قبل أن مفارقتها له ما يوجب حدثه وخروجه عن الإلهية، وهذا يستحيل عليه كما لا يجب أن تكون نفس الباريء ﷻ جسما أو جوهرا أو محدودا، أو في مكان دون مكان، أو غير ذلك، مما لا يجوز عليه من صفاتنا لمفارقته لنا، فلذلك لا يجوز على صفاته ما يجوز على صفاتنا ... " ، وهذا واضح في أنه لا يرى مفارقة صفات الله له لأن هذا يوجب حدثه، كما نفى أن يكون تعالى في مكان دون مكان، ولذلك قال في صفة المجيء: "وأجمعوا على أنه يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن شاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء كما قال، وليس مجيئه حركة ولا

زوالا، وإنما يكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرا، فإذا ثبت أنه ﷻ ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يرون بقولهم: جاءت زيدا الحمي، أنها تنقلت إليه أو تحركت من مكان كانت فيه، إذ لم تكن جسما ولا جوهرا وإنما مجيئها إليه وجودها به "

ثم قال عن صفة النزول: "وأنه ﷻ ينزل إلى سماء الدنيا كما روي عن النبي ﷺ، وليس نزوله تعالى نقلة لأنه ليس بجسم ولا جوهر، وقد نزل الوحي على النبى ﷺ عند من خالفنا" ، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان.

ويقول الأشعري في صفة الرضا والغضب: "وأجمعوا على أنه ﷻ يرضي عن الطائعين له ، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم وأن غضبه إرادته لعذابهم وأنه لا يقوم لغضبه شيء".

فهذا نص في تأويل الرضا والغضب.

هذه آراء الأشعري الدالة على أنه سلك طريق ابن كلاب في مسألة الصفات، فهل رجع عن هذا القول إلى مذهب السلف؟.

الذين يرون أته رجع رجوعا كاملا:

أ- تصريح الأشعري في الإبانة برجوعه واتباعه للإمام أحمد، فإنه قال:" قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن السادة، الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد ابن محمد ابن حنبل- نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائفين، وشك الشاكين فرحمة الله عليه من

إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم" ، فهذا تصرح منه برجوعه إلى مذهب السلف الذين يمثلهم الامام أحمد، وأنه قائل بأقواله، مخالف لما خالفها، والإمام أحمد- نفسهـ كان شديدا على الكلابية، ولذلك هجر الحارث المحاسبي لكونه كلابيا.

٢- قول الحافظ ابن عساكر معلقا على النص السابق للأشعري حين نقله ونقل ماذكره من اعتقاده، قال: "فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه، واعترفوا بفضل هذا الامام العالم الذى شرحه وبينه، وانظروا سهولة لفظه فما أفصحه وأحسنه، وكونوا ممن قال الله فهم {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر: ١٨] وتبينوا فضل أبي الحسن واعرفوا إنصافه واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل، واعترافه، لتعلموا أنهما كانا في الإعتقاد متفقين، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير مفترقين".

٣- تتلمذ الأشعري على الحافظ زكريا الساجي، الذي توفي سنة ٣٠٧ هـ يقول الذهبي:"وكان الساجي شيخ البصرة وحافظها، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري الحديث ومقالات أهل السنة" وقال أيضا عنه:"وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري الأصولى تحرير مقالة أهل الحديث والسلف". ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "قلت: زكريا بن يحيى الساجي أخذ عنه أبو الحسن الأشعري ما أخذه من أصول أهل السنة والحديث وكثير مما نقل في كتاب: مقالات الإسلاميين من مذهب أهل السنة والحديث" ، فهذا يدل على رجوع الأشعري الي مذهب أهل السنة والحديث.

٤- أن الأشعري في مقالات الإسلاميين الذي يعتبر من مؤلفاته المتأخرة فرق بين مقالة أهل السنة والحديث ومقالة ابن كلاب وأصحابه، ثم لما ذكر مقالة أهل الحديث قال:"وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب" ، ولما ذكر مقالة ابن كلاب- في مواضع متفرقة- لم يقل: إنه يقول بقوله، وهذا دليل على أنهـ في تلك

الفترة- لم يكن متابعا له.

٥- قول الإمام ابن كثير:"ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة.

الحال الثاني: اثبات الصفات العقلية السبعة، وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام، وتأويل الجزئية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك[1].

الحال الثالث: أثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا وشرحها الباقلاني، ونقلها ابن عساكر".

٦- وأهم المسائل في مذهب الأشعرية التي تميزهم مسألة كلام الله، ونصوصه في الإبانة تدل على أنه يقول بقول أهل السنة وأنه لا يقول بالكلام النفسي، يقول:"وقد قال الله تعالى: {وكلم الله موسى تكليما} [النساء:١٦٤]، والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره، مخلوقا في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم"، ثم يقول عن القرآن " فإن قال قائل: حدثونا أتقولون ان كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول، لأن الله تعالى قال: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} [البروج: ٢١- ٢٢]، فالقرآن في اللوح المحفوظ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم، قال الله تعالى: {بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ} [العنكبوت: ٤٩]، وهو متلو بالألسنة، قال الله تعالى: {لا تحرك لسانك لتعجل به} [القيامة: ١٦]، والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة،

---

(١) هذا النقل غير دقيق، إذ ليس للأشعري في الصفات الخبرية كالوجه والبدين قول بتأويلهما، والزبيدى ذكر في إتحاف السادة (٢/ ٣) أنه سينقل من كتاب الطبقات لابن كثير.

كما قال تعالى: {فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ} [التوبة:٦] ، ، فهو يصرح أنه محفوظ مسموع متلو مكتوب كل ذلك في الحقيقة.

٧- يقول الشيخ حافظ الحكمي الذي رجح رجوعه الى مذهب السلف حتى في مسألة الكلام التى كان يقول فيها بقول ابن كلاب، وذلك حين شرح الأقوال فى مسألة الكلام نقلا عن الصواعق لابن القيم، فذكر المذهب الخامس - مذهب الأشعري- ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب، لأنه ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم، ثم ذكر أن هذا المذهب مبني على مسألة انكار قيام الأفعال والأمور الاختيارية بالرب تعالى، وهي مسألة حلول الحوادث.

لكن الشيخ حافظ -رَحِمَهُ اللهُ عقب قائلا: "وأقول: والحق يقال، لا شك أن ابن القيم هذا وشيخه ابن تيمية- رحمهما الله تعالى- من أعلم من صنف في المقالات والملل والنحل وأدراهم بمواردها ومصادرها وأبصرهم برد الباطل منها وإدحاضه، وأوفاهم تقريرا لمذهب السلف أهل السنة والجماعة، وأشدهم تمسكا به ونصرة له، واكملهم تحريرا لبراهينه عقلا ونقلا، واكثرهم اشتغالا بهذا الباب وتنقيبا عن عامل البدع واجتثاثا لأصولها، ولكن هذا الذى ذكره رحمه الله تعالى- عن الأشعري في مسألة القرآن هو الذي وجدناه عمن ينتسب إلى الأشعري، ويسمون أنفسهم أهل الحق، ويقررون ذلك ويكررونه في كتبهم، ويناظرون عليه، وأما أبو الحسن الأشعري نفسه رحمه الله تعالى- فالذى قرره في كتاب الإبانة، الذي هو من آخر ما صنف هو قول أهل الحديث ساقه بحروفه، وجاء به برمته، واحتج فيه ببراهينهم العقلية والنقلية، ثم نقل أقوال الأئمة في ذلك كأحمد بن حنبل، ومالك بن أنس، والشافعي، وأصحابه، والحمادين، والسفيانين، وعبد العزيز بن الماجشون، والليث بن سعد، وهشام وعيسى بن يونس، وحفص بن غياث، وسعد بن عامر، وعبد الرحمن بن مهدي،

وأبي بكر بن عياش، ووكيع، وأبي عاصم النبيل، ويعلى بن عبيد، ومحمد بن يوسف، وبشر بن المفضل، وعبد الله ابن داود، وسلام بن أبي مطيع، وابن المبارك، وعلي بن عاصم، وأحمد بن يونس، وأبي نعيم، وقبيصة ابن عقبة، وسليمان بن داود، وأبي عبيد القاسم ابن سلام، وغيرهم، ولولا خوف الإطالة لسقنا فصول كلامه بحروفه، فإنه وإن أخطأ في تأويل بعض الآيات، وأجمل في بعض المواضع، فكلامه يدل على أنه مخالف للمنتسبين إليه من المتكلمين في مسألة القرآن، كما هو مخالف لهم في إثباته الاستواء، والنزول، والرؤية، والوجه، واليدين، والغضب، والرضا، وغير ذلك، وقد صرح في مقالاته ، بأنه قائل بما قال الإمام أحمد ابن حنبل وأئمة الحديث، معتقد ما هم عليه، مثبت لما أثبتوه، محرم ما أحدث المتكلمون من تحريف الكلم عن مواضعه وصرف اللفظ عن ظاهره، وإخراجه عن حقيقته، وبالجملة فبينه وبين المنتسبين اليه بون بعيد، بل هو بريء منهم، وهم منه براء، والموعد الله وكفي بالله حسيبا، وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله". هذه أدلة الذين يرون رجوع الأشعري رجوعا كاملا الى مذهب السلف.

الذين يرون أنه بقى كلابيا:

أما الذين يرون أنه بقى كلابيا ولم يكن رجوعه كاملا فأشهرهم ابن حزم ، وعبد الجبار الهمذاني ، وشارح الطحاوية ابن أبي العز ، وهو قول ابن تيمية وابن القيم، وهذه بعض أقوالهما في ذلك- أما شارح الطحاوية فهو ناقل عنهما-:

١ - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب، ومال الى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الامام أحمد، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها، وكان

مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم"[١]، فهو ينسبه إلى مقالة ابن كلاب، ومع ذلك لا يغفل انتسابه إلى الإمام أحمد ولا كتابه الابانة، بل ينسب كلابيته إليه والى المقالات والموجز، ثم بعد كلامه عن الأشعري واثباته الصفات الخبرية وأنه ليس له فيها قولان، وإنما لأتباعه فيها قولان يقول:"وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم الى البدعة، وبقايا بعض الاعتزال فيهم "[٢]، ولم يستثن الإبانة من هذا الحكم العام[٣].

٢- ولما ذكر أن متأخرى الأشعرية مالوا إلى نوع من التجهم بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه قال:"والذى كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال، مثل اعتقاد صحة طريق الأعراض وتركيب الأجسام، وانكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها، وأمثال ذلك من المسائل التي أشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة، كالحارث المحاسبي، وأبي علي الثقفي، وأبي بكر بن اسحاق الصبغي ... "[٤].

---

(١) درء التعارض (٢/ ١٦)، وقد نقل ابن القيم هذا الكلام في اجتماع الجيوش الاسلامية (ص: ١٨١) مؤيدا له.

(٢) درء التعارض (٢/ ١٨).

(٣) بل لشيخ الإسلام نص آخر في منهاج السنة (٢/ ٢٢٧-٢٢٩) - ط جامعة الامام- يذكر فيه أن الأشعري احتج في الإبانة بمقدمات سلمها للمعتزلة، وأنه لذلك نسب الى التناقض.

(٤) درء التعارض (٧/ ٩٧).

٣- ولما ذكر قول من قال في كلام الله بأن حروف القرآن ليست من كلام الله وأن كلام الله معني قائم بذاته هو الأمر والنهي والخبر عقب بقوله:" وهذا القول أول من أحدثه ابن كلاب، ولكنه هو ومن أتبعه عليه كالأشعري وغيره يقولون مع ذلك: أن القرآن محفوظ بالقلوب حقيقة، متلو بالألسن حقيقة مكتوب في المصاحف حقيقة ... "[١] ، وهذا نص مهم جدا في بيان رأى شيخ الإسلام في هذا النص الوارد في الإبانة، والذى هو أحد الأدلة للذين يقولون برجوع الأشعري عن مذهب ابن كلاب الى قول أهل السنة.

٤- وذكر ابن القيم الأقوال في كلام الله ومنها قول الأشعري فقال:" المذهب الخامس: مذهب الأشعري ومن وافقه: انه معنى واحد، قائم بذات الرب، وهو صفة قديمة أزلية، ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم، ولا له أبعاض، ولا له أجزاء......

٥- وهناك كلام مهم لشيخ الإسلام ابن تيمية حول الابانة، ومن اعتقد مافيه، فإنه قال:"فأما من قال منهم بكتاب الابانة الذى صنفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك فهذا يعد من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب الى الأشعري بدعة، لا سيما وأنه بذلك يوهم حسنا بكل من انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب شر" ، وقد قال ذلك لبيان أن الأشعرية حين يصفهم بعض علماء السنة بأنهم جهمية إنما يقصدون نفاة الصفات الخبرية، أما من قال بالإبانة ولم يظهر مقالة تناقض مافيها فليس بأشعري، ويلاحظ هنا ما يلي:

أ- أن كلام ابن تيمية هنا حول الصفات الخبرية التي أولها متأخرو الأشعرية وليس الكلام عن كلام الله الذي كرر شيخ الإسلام ان الاشعرى متبع فيه لابن كلاب.

ب- أنه قال هنا:"ولم يظهر مقالة تناقض ذلك"، ولا شك أن للأشعري أقوالا في

---

(١) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٢٤).

مسألة الكلام تخالف مذهب السلف، فهل يرى شيخ الإسلام أن على الأشعري أن يعلن في الابانة- أو غيرهـ براءته من أقواله الأخري التي وافق فيها ابن كلاب؟.

ج- وشيخ الإسلام لا يجعل أقوال الأشعري كلها بمنزلة واحدة في قربه من مذهب السلف، فهو يرى أنه لما قدم بغداد أخذ أمورا أخرى من مذهب أهل السنة غير التي أخذها في البصرة، يقول:"والأشعري وإن كان من تلامذة المعتزلة ثم تاب، فإنه كان تلميذ الجبائي، ومال الى طريقة ابن كلاب، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة، ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلبة بغداد أمورا أخرى، وذلك آخر أمره كما ذكره هو وأصحابه في كتبهم". فمنزلة الإبانة- عند شيخ الإسلام- ليست كمنزلة كتبه التي ألفها قبل قدومه إلى بغداد.

د- والدليل على أن شيخ الإسلام قصد من قوله: من قال بالإبانة فليس بأشعرى- لأثبات الصفات الخبرية- أن في إلإبانة أقوالا في بعض المسائل، لا توافق مذهب السلف ومنها مسألة الإستطاعة فإن الأشعري قال:"وان أحدا لا يستطع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله" ، وكذلك مسألة القدرة فإنه ذكر أن الكافرين غير قادرين على الإيمان وقال:"ووجب أن يكون الله تعالى اختص بالقدرة على الإيمان للمؤمنين" وفي تفسير قوله تعالى: {وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون} [الذاريات:٥٦] قال "إن الله تعالى إنما عنى المؤمنين دون الكافرين " ، وهذا بناء على أصل قوله في القدرة والتعليل.

هـ- وأن تيمية كتب كتبه وقد اطلع على ما وصل اليه من كتب الأشعري ومنها المقالات، والإبانة، واللمع، ورسالته الى أهل الثغر، ولم يذكر في موضع أن الأشعري ترك طريقة ابن كلاب، بل كثيرا ما يمتدح ابن كلاب ويذكر أنه اكثر أثباتا واتباعا للسنة من الأشعري، وكتاب الإبانة نقل عنه كثيرا خاصة في كتبه التي رد فيها

على أشاعرة عصره الذين خالفوا الأشعري في كثير من أقواله.

ومما سبق يمكن أن نستخلص أدلة من يرى أنه بقى على كلابيته فيما يلي:

١- أن الأشعري لم يذكر في الإبانة رجوعه عن مذهب ابن كلاب، وأن عباراته المتعلقة بمسألة القرآن وكلام الله ركزعلى الرد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ولو كان يعتقد بطلان مقالة ابن كلاب- التي اتبعها- لرد عليها، وأبطلها، فدل ذلك على أن عباراته الموافقة لمذهب أهل السنة لا تعارض ما يعتقده من مذهب ابن كلاب.

٢- أن الأشعري لو كان رجوعه كاملا إلى مذهب السلف لما شنع عليه بعض علماء أهل السنة وأنكروا بعض أقواله.

قال الشيخ **عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود**: قد يكون من الصعب على الإنسان الترجيح في هذه المسألة، خاصة وأن علماء أفاضل قالوا فيها بقولهم وأدلوا برأيهم، فالفصل بينهم- مع قصر الباع وضعف القدرة- أمر شديد على النفس، ولكن لما كان الأمر لا بد فيه من ترجيح رأيت أن أدلي بدلوي في ذلك، والله الموفق.

ومنهج الترجيح قائم على تتبع كلام الأشعري في الإبانة، ومقارنته ببعض كتبه التي صرح فيها بما يوافق قول ابن كلاب ومن خلال المقارنه يتبين هل بقى كلابيا أم أنه رجع عن ذلك الى مذهب السلف؟:

ومن المعلوم أن مذهب ابن كلاب القول بأن كلام الله أزلي، ومنع أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، فعندهم لا يجوز أن يقال: إن الله إذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم، كما أنه إذا شاء خلق، وإذا شاء لم يخلق لأن هذا يلزم منهـ على زعمهم- حلول الحوادث بذات الله تعالى، والله تعالى ليس محلا للحوادث، وحتى يفروا من هذا

قالوا بأزلية الصفات، ولم يفرقوا بين صفات الذات كالعلم والحياة والقدرة، وصفات الفعل كالكلام والرضا والغضب، ومع هذا فهم يقولون إن القرآن كلام الله غر مخلوق، ويثبتون الصفات الواردة، وقد لا ينتبه الى حقيقة مذهبهم الا من استفصل في ذلك. ولذلك جرت قصة ابن خزيمة- إمام الأئمة- مع جماعة من كبار أصحابه[١] لما نمى إلى علمه أنهم مع إثباتهم للصفات يقولون بقول ابن كلاب، فجرت لهم معه محنة طويلة استتيبوا ورجعوا، ولهذا قال ابن خزيمة عنهم:" من زعم هؤلاء الجهلة أن الله لا يكرر الكلام، فلاهم يفهمون كتاب الله، إن الله قد أخبر في مواضع أنه خلق آدم، وكرر ذكر موسى، وحمد نفسه في مواضع، وكرر {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} [الرحمن] ، ولم أتوهم أن مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين وهذا قول من زعم أن كلام الله مخلوق، ويتوهم أنه لا يجوز أن يقول: خلق الله شيئا واحدا مرتين"[٢]. ولما اجتمعوا لمصالحة ابن خزيمة " فقال له أبو علي الثقفي: ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم الى مذهب الكلابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله ابن سعيد بن كلاب، وعلى أصحابه مثل الحارث وغيره، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب، فقلت: قد جمعت أنا أصول مذاهبنا في طبق، فأخرجت إليه الطبق، فأخذه وما زال يتأمله وينظر فيه، ثم قال: لست أرى هاهنا شيئا لا أقول به، فسألته أن يكتب عليه خطه ان ذلك مذهبه، فكتب آخر تلك الأحرف، فقلت لأبي عمرو الجيري: احتفظ أنت بهذا الخط حتى ينقطع الكلام، ولا يتهم واحدا منا بالزيادة فيه، ثم تفرقنا، فما

---

(١)القصة كانت بنيسابور، وكانت قرابة سنة ٣٠٩ هـ، أى بعد رجوع الأشعري واعتناقه مذهب ابن كلاب.

(٢) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٨٠).

كان بأسرع من أن فصده أبو فلان وفلان وقالا: ان الأستاذ لم يتأمل ماكتب في ذلك الخط، وقد غدروا بك وغيروا صورة الحال، فقبل منهم، فبعث إلى أبي عمرو الجيري لاسترجاع خطه منه، فامتنع عليه أبو عمرو، ولم يرده حتى مات ابن خزيمة، وقد أوصيت أن يدفن معي، فأحاجه بين يدي الله تعالى فيه"[(١)].

وقد أورد الذهبي جزءا من هذا الاعتقاد الذى كتبوه وفيه: "القرآن كلام الله تعالى، وصفة من صفات ذاته، ليس شيء من كلامه مخلوقا، ولا مفعولا ولا محدثا، فمن زعم أن شيئا منه مخلوق أو محدث، أو زعم أن الكلام من صفة الفعل فهو جهمي ضال مبتدع، وأقول: لم يزل الله متكلما، والكلام له صفة ذات، ومن زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة، ولم يتكلم إلا ما تكلم به، ثم انقضى كلامه، كفر بالله....".

وهذا الكلام موافق لمذهب الكلابية، فقد جعل الكلام صفة ذات، وليس صفة فعل، وجعله أزليا، ثم ذكر كفر من زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة ولم يتكلم إلا ما تكلم به وهذا حق، لكن قوله بعد ذلك ثم انقضى كلامه كفر بالله يدل على أنه يقصد أن كلام الله لازم لذاته كالعلم، وهذا قول الكلابية الذين يقولون لو قلنا إنه يتكلم بكلام بعد كلام لحلت فيه الحوادث والتغير وهذا محال على الله.

بعد هذا الاستطراد نذكر عبارات الأشعري وكلامه في الإبانة لننظر هل فيه ما يوافق مذهب ابن كلاب ام لا؟:

١- يقول في باب: أن القرآن كلام الله غير مخلوق: "فلما كان الله ﷻ لم يزل عالما، إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا، استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا، لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذى لا يكون معه علم جهل أو شك أو آفة، ويستحيل أن

---

(١)سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٨٠-٣٨١).

يوصف ربنا جل وعلا بخلاف العلم، وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما، كما وجب أن يكون لم يزل عالما".

ويلاحظ في هذا النص أن الأشعري جعل كلام الله أزليا كما أن علم الله أزلي، ثم ذكر أنه يستحيل أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا، وخلاف الكلام يفسره بأنه سكوت أو آفة، وهذا واضح الدلالة أنه قصد أن الله لا يتكلم بكلام بعد كلام، بل كلامه كله قديم أزلي، ثم وضح ذلك بقوله:" فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما كما وجب أن يكون لم يزل عالما"، ويمكن أن يقارن بكلام له مشابه في كتابه اللمع- الذى سبق أن نقلنا منه نصوصا عديدة تدل على سيره على مذهب ابن كلاب- يقول في كتابه هذا: "ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما انه لو كان لم يزل غير متكلم - وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام- لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام من السكوت أو الآفة".

٢- ويقول في الإبانة في الأدلة على كلام الله وأنه غير مخلوق: "دليل آخر: {قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي} [الكهف:١٠٩] ، فلو كانت البحار مدادا لكتبه لنفذت البحار، وتكسرت الأقلام، ولم يلحق الفناء كلمات ربي، كما لا يلحق الفناء علم الله تعالى، ومن فني كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت، فلما لم يجز ذلك على ربنا سبحانه صح أنه لم يزل متكلما، لأنه لو لم يكن متكلما وجب السكوت والآفات، تعالى ربنا عن قول الجهمية علوا كبيرا" ، فقد ربط الكلام بالعلم في كونه صفة أزلية قائمة بذات الله أزلا وأبدا، وكلمات الله لا نهاية لها كما دلت على ذلك هذه الآية وغيرها، لكنها لا تدل على أن الله لا يتكلم بكلام بعد كلام اذا شاء متى شاء، وأنه كلم موسى بعد أن لم يكن

مكلما له، والأشعري جعل ضد الكلام السكوت وهذا يوحي بأنه يمنع من ذلك.

٣- والأشعري يقول ان ارادة الله أزلية، ولا يجعلها من صفات الأفعال بأنه يريد في وقت دون وقت، ويقرن الإرادة بالكلام في هذا الباب كما يربطهما جميعا بالعلم، فكما أن علم الله صفة لذاته وأنه أزلي وأنه لا يجوز أن يقال علم بعد أن لم يكن عالما لأنه يدل على وصف الله بالنقص، فكذلك الإرادة والكلام، يقول في الإبانة: "يقال لهم [أي للمعتزلة،: ألستم تزعمون أن الله تعالى لم يزل عالما؟ فمن قولهم: نعم، قيل لهم: فلم لا؟ قلتم: إن ما لم يزل عالما انه يكون في وقت من الأوقات لم يزل مريدا أن يكون في ذلك الوقت، وما لم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا أن لا يكون، وانه لم يزل مريدا أن يكون ما علم كما علم؟ "[1]. ثم قال: "فإن قالوا: لا يجوز أن يكون علم الله محدثا، لأن من لم يكن عالما ثم علم لحقه النقصان، قيل لهم: ولا يجوز أن تكون ارادة الله محدثة مخلوقة، لأن من لم يكن مريدا ثم أراد لحقه النقصان، وكما لا يجوز أن تكون إرادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثا مخلوقا"[2]، وقد يتبادر إلى الذهن أنه قصد الرد على من قال بخلق القرآن - وهذا حق- لكنه قصد أيضا المنع من أن الله يتكلم بكلام بعد كلام بإرادته ومشيئته، وأن الله مريد إذا شاء، متي شاء وعلل ذلك بأنه يلزم منه أن يلحقه النقصان، وحتي يتضح كلامه هنا ننقل كلامه من رسالته إلى أهل الثغر- التي نص فيها في مواضع- بما يوافق ابن كلاب، فإنه بعد ذكره لقدم الصفات:

الحياة، والعلم، والإرادة، والكلام، والقدرة، والسمع، والبصر، قال: "[وأجمعوا] على أن شيئا من هذه الصفات لا يصح أن يكون محدثا؟ إذ لو كان شي

---

(١) الإبانة (ص: ١٦١).

(٢) نفس المصدر (ص: ١٦٢-١٦٣).

منها محدثا لكان تعالى قبل حدوثها موصوفا بضدها ولو كان كذلك يخرج عن الأهلية وصار إلى حكم المحدثين الذين يلحقهم النقص، ويختلف عليهم صفات الذم والمدح، وهذا يستحيل على الله، وإذا استحال ذلك عليه وجب أن يكون لم يزل بصفة الكمال، إذ كان لا يجوز عليه الانتقال من حال من الكمال"[1]. والذى ينتقل من حال إلى حال ويفعل بمشيئته وقدرته، فيرضى عن هذا بعد أن لم يكن راضيا عنه، ويسخط على هذا بعد أن لم يكن ساخطا عليه، ويريد أمرًا بعد أن لم يكن مريدا له، ويكلم أحدا من البشر بعد أن لم يكن مكلما له، هذهـ عندهم- حوادث وتغيرات لا يجوز أن يتصف بها الله، لأن الحوادث لا تحل في ذاته.

٤- والرضا والغضب- عند الكلابية أزليان- ولذلك التزموا بالقول بالموافاة. ومقتضاها: أن الله " لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا" ، ومعناه أن لم يزل راضيا عن الصحابة، حتى وهم قبل إسلامهم يقاتلون المسلمين ويشركون بالله، ورضاه عنهم أزلي، وكذلك العكس، وهذا حتى لا يقول بتجدد الحوادث في ذاته تعالى إذا قيل إنه كان ساخطا على هذا ثم رضي عنه، يقول الأشعري في الإبانة:"ثم يقال لهم: اذا كان غضب الله غير مخلوق وكذلك رضاه وسخطه فلم لا؟ قلتم: إن كلامه غير مخلوق، ومن زعم أن غضب الله مخلوق لزمه أن غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى، وأن رضاه عن الملائكة والنبيين يفني حتى لا يكون راضيا عن أوليائه ولا ساخطا على أعدائه، وهذا هو الخروج عن الإسلام" ، فقول

---

(١) الرسالة الى أهل الثغر (ص: ٦٧-٦٨) ت: الجلنيد، وفي طبعة مكتبة العلوم والحكم ت: عبد الله شاكر (ص: ٢١٥). ومنها:"لخرج عن الإلهة". وفيها أيضا:" الانتفال من حال إلى حال" ولعلهما أصوب.

الأشعري:" لزمه أن غضب الله وسخطه على الكافرين يفنى، هذا عنده خاص فيمن علم أنه يموت كافرا، أما الإنسان لو عاش سنين طويلة كافرا ثم أسلم ومات على إسلامه، فهذا- عند الأشعري- لا يجوز أن يقال إن الله كان ساخطا عليه في وقت كفره، ثم رضي عنه لما أسلم، وإنما يقال: ان الله لم يزل راضيا عنه حتى في حال كفره لأنه علم أنه يموت مؤمنا، وهذا بناء على أصله الكلابي.

٥- ولما كان من أدلة المعتزلة على قولهم أن القرآن مخلوق قوله تعالى:

{ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه هم يلعبون} [الأنبياء:٢] أجاب الأشعري عن هذه الآية بقوله: "الذكر الذى عناه الله ﷻ ليس هو القرآن، بل هو كلام الرسول ﷺ ووعظه إياهم ... " ، الذى دعاه إلى هذا التأويل البعيد خوفه من أن يوصف القرآن بأنه محدث، والحدوث: في اصطلاح أهل الكلام بمعنى الخلق، فالمحدث هو الخلوق، وهذا هو الذى فر منه الأشعري، لكن الحدوث في لغة العرب يكون بمعنى التجدد، فيسمون ما تجدد حادثا، وما تقدم على غيره قديما ، فلماذا لم يفسر الأشعري هذه الآية بالمعنى الثاني وأن المقصود به القرآن؟ ولا يقتضي ذلك أن يكون مخلوقا، وقد بوب الإمام البخارى في صحيحه لذلك فقال:"باب قول الله تعالى: {كل يوم هو في شأن} [الرحمن: ٢٩] ، {ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث} [الأنبياء:٢] ، وقوله تعالى: {لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا} [الطلاق: ا] ، وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين لقوله تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع العليم} [الشورى:١١] ، وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: إن الله ﷻ يحدث من أمره ما يشاء، لان مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة"، ثم ذكر البخارى أثرين عن ابن عباس في هذا، أحدهما قوله:"كيف تسألون أهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهدا بالله، تقرأونه محضا لم يشب ... " ، وفي رواية أخرى لهذا الأثر

"أحدث الأخبار بالله" ، وهذا بناء على قول أهل السنة: إن الله يتصف بالصفات الاختيارية، وأن كلامه متعلق بالمشيئة، وأن من صفات كمال تعالى أنه لم يزل متكلما اذا شاء، وهذا الذى قال به الامام أحمد والبخارى وغيرهما وردوا على الكلابية الذين ينكرون هذا.

والظاهر أن تأويل الأشعري للآية {ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث} اشتهر عند الأشاعرة الذين التزموا هذا الأصل، ولذلك ذكره ابن حجر العسقلاني- في شرحه لباب البخارى هذا - وذكر تأويلات أخرى مشابهة، وكل ذلك فرارا مما يدل عليه ظاهر الآية، بل نقل ردود العلماء وأقوالهم في أن اقول بان المقصود بالآية القرآن"يلزم منه أن يكون الله متكلما بكلام حادث فتحل فيه الحوادث".

هذه أقوال الأشعري من كتابه الإبانة وهي بمجموعها دالة على أنه بقي على اتباعه لابن كلاب، وإن كان لم صرح بذلك كتصريحه في كتبه الأخرى، فهو في الإبانة- بلا شك- أكثر إثباتا واتباعا لأهل السنة، وبعدا عن كلام أهل البدع، خاصة وأنه رد على المعتزلة القائلين بخلق القرآن، كما رد على الكرامية الذين يقولون: إن الله لم يكن متكلما ثم تكلم، لكنه لم يرد على أقوال الكلابية الذين اشتهر في عهده إنكار السلف عليهم.

وهذه الملحوظات التى ذكرناها- فيما نقلناه عن الإبانة- هي التي جعلت شيخ الإسلام يذكر أن الأشعري احتج في الإبانة وغيرها بمقدمات سلمها للمعتزلة. يقول شيخ الاسلام:" وهذا من الكلام الذي بقي على الأشعري من بقايا كلام المعتزلة، فإنه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم فى أصولهم التي اشهروا فيها بمخالفة أهل السنة كإثبات الصفات والرؤية، وأن القرآن غير مخلوق، وإثبات القدر، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحديث، وذكر في كتاب "المقالات" أنه يقول بما ذكره عن

أهل السنة والحديث.

وذكر فى الإبانة أنه يأتم بقول الإمام أحمد، قال:"فإنه الإمام الكامل والرئيس الفاضل، الذى أبان الله به الحق، وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائفين، وشك الشاكين"، وقال:"فإن قال قائل قد انكرتم قول الجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة"، واحتج فى ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة، مثل هذا الكلام، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون: إنه متناقض فى ذلك، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون: إن هذا تناقض، وإن هذه بقية بقيت عليه من كلام المعتزلة".

بقي في أدلة الذين قالوا برجوعه رجوعا كاملا إلى مذهب السلف دليلان

- لابد من التعليق عليهما- أما بقية الأدلة فهي مجملة ومحتملة:

الأول: تصريح الأشعري في الإبانة بأن كلام اللة مكتوب في اللوح المحفوظ في الحقيقة، متلو بالألسن في الحقيقة، محفوظ في الصدور في الحقيقة، وأن موسى- عليه الصلاة والسلام سمع كلام الله، فهل هذا يدل على أنه لا يقول بقول ابن كلاب؟، لقد سبق في عرض أقوال ابن تيمية أنه يقول عن الكلابية: إنهم مع ذلك يقولون: القرآن محفوظ في القلوب حقيقة، متلو بالألسن حقيقة، مكتوب في المصاحف حقيقة. وشاهد ذلك أن أحد أعلام الأشاعرة- الباقلاني - صرح بأن كلام الله معنى قائم بنفسه، وأنه أزلي أبدي متكلم به في الأزل، كما هو متكلم به فيما لا يزال، لا أول لوجوده ولا آخر له، وأنه ليس بحرف ولا صوت - ومع ذلك صرح بأن " كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة" ، و " مسموع لنا على الحقيقة، لكن بواسطة القارىء" ، وقال: "إن كلام الله مسموع بحاسة الآذان على الحقيقة" ، وهو يقول: إن موسى سمع كلام الله بلا واسطة لكنه يقول أيضا في قوله تعالى: {وإن أحد

من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله} [التوبة:٦] ، بأن المسموع كلام الله القديم، صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قبل سماع السامع لها، وإنما الموجود بعد أن لم يكن هو سمع السامع وفهم الفاهم لكلام الله تعالى، يحدث الله تعالى له سمعا اذا أراد أن يسمعه كلامه، وفهما إذا أراد أن يفهمه كلامه".فلم يدل قوله: أن موسى سمع كلام الله أنه لا يقول بقول ابن كلاب.

الثاني: أن الأشعري فرق في كتابه "المقالات" بين أهل الحديث، والكلابية، وهذا دليل مهم، ويلقي ظلالا من الشك في تبعيته لابن كلاب، ومع ذلك فيلاحظ ما يلي:

١- ان هذا الكتاب في مقالات أهل الإسلام، يحكي فيه الأقوال دون أن يذكر معتقده في كل مسألة يعرض لها، ولذلك لم يرد على المعتزلة أو الرافضة أو الخوارج أو المرجئة أو الجهمية أو غيرهم، بل حكى أقوالهم وسكت إلا نادرا. ومن غير المعقول- وهو الخبير بمقالات أهل الكلام- أن لا يفرد مقالات ابن كلاب أو الكلابية، وهم المتميزون عن كل من المعتزلة وأهل الحديث.

٢- أن الأشعري لم يكن خبيرا بأقوال أهل الحديث، ولذلك نسب إليهم قولين ليسا من أقوال أهل الحديث- وقد سبق ذكرهما عند الحديث عن مؤلفات الأشعري ومنهجه في كتاب المقالات- ولما ذكر مقالتهم بإجمال ذكر انتسابه إليهم وقوله بقولهم، فلما ذكر مقالة ابن كلاب قال: "فأما أصحاب عبد الله ابن سعيد القطان فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة" ، ثم ذكر بعض أقوالهم، إذا هو لا يجعل الكلابية بعيدين عن أهل السنة والحديث.

٣- إن المسألة التي تميز أهل السنة عن الكلابية وهي مسألة كلام الله والقرآن لم يذكرها الأشعري في عرضه لمقالة أهل الحديث، بل قال كلاما مجملا قصيرا، وهذا

نصه: "ويقولون: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في الوقف واللفظ: من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهبم، لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق" ، لكنه لما ذكر مسألة القرآن ذكر قول ابن كلاب فيها تفصيلا ، ثم ذكر أقوال غيره من المعتزلة وغيرهم، وذكر مسائل كثيرة متفرعة، ولم يذكر لنفسه أو لمن يقول بقولهم- كما يعبر أحيانا بقوله: قال أهل الحق، أو الإثبات، أو أهل الإسلام، أو أهل السنة، أو الاستقامه ... - قولا في ذلك، فإذا لم يكن شرح قول أهل الحديث عند ذكره لمقالتهم، ولا ذكر مقالتهم عند تفصيل القول في ذلك، فما هو قول الأشعري في هذه المسألة؟، علما بأن الأشعري ذكر قوله صراحة في بعض المسائل مثل مسألة " الكسب" ، وهل الله موصوف بالقدرة على أن يضطر عباده الى إيمان وكفر؟.

٤- ثم إن الأشعري ذكر في ثنايا عرضه للأقوال في كتابه المقالات ما يدل على كلابيته، فمثلا: ذكر في مسألة القول بأن الله قادر اختلاف المتكلمين في: هل يوصف البارىء بأنه قادر على الأعراض، فقال: "قال المسلمون كلهم أجمعون -إلا معمرا-: إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض، وقال معمر: بالتعجيز لله، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها ... وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ..."، فرد عليه الأشعري بقوله: "فيقال له إذا قلت: إن البارىء قادر على التحريك والتسكين، فقل قادر على أن يتحرك ويسكن، فإن كان من قدر على تحريك غيره وتسكينه لا يوصف بالقدرة أن يتحرك، فكذلك من وصف بالقدرة على حركة غيره لا يوصف بالقدرة على أن يتحرك"- ثم قال الأشعري-: "وخالف أهل الحق أهل القدر ومعمرا في ذلك فقالوا: قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرك". والحركة من

الحوادث التي لا يجوز أن تحل بالله عند الكلابية، ولهذا قال الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر في صفة المجيء لله:"ليس مجيئه حركة ولا زوالا". فرد الأشعري على معمر المعتزلي ثم نسبته إلى أهل الحق هذا القول يدل ميله إلى هذا الأصل الكلابي، علما بأن لفظ الحركة أطلقه بعض السلف ومنعه البعض لأنه لم يرد، ويذكر العلماء هذا الكلام في مبحث الصفات الفعلية الاختيارية لله تعالى مثل المجيء والنزول.

مثال آخر: ذكر الأشعري الأقوال في أن البارى متكلم، فذكر أقوال المعتزلة ثم قال: "وقالت شرذمة: إن الله لم يزل متكلما، بمعني أنه لم يزل مقتدرا على الكلام، وأن كلام الله محدث، وافترقوا فرقتين: فقال بعضهم مخلوق، وقال بعضهم غير مخلوق " ثم قال: "وقال ابن كلاب: إن الله لم يزل متكلما، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة". ولا أدري من يقصد بهذه الشرذمة، خاصة وأن منهم من يقول: إن كلام الله غير مخلوق، وقد ذكر فيما بعد قول داود الأصبهاني فقال:"وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلما بمعني أنه لم يزل قادرا على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غير مخلوق وهذا قول داود الأصبهاني ، وقول داود مبني على أن كلام الله من صفات الفعل، فهو أزلي، ويتكلم إذا شاء متى شاء، وعرض الأشعري للقضية يدل على ميل عنده عن هذا القول.

وقال الأشعري في معرض الإنكار على المعتزلة: "وأنكروا أن يكون الباري سبحانه لم يزل مريدا متكلما، راضيا، ساخطا، مواليا معاديا، جوادا، حكيما، عادلا محسنا، صادقا، خالقا، رازقا، وزعموا أن هذا أجمع من صفات الأفعال" ، فما معني الإنكار منه أن تكون أو بعضها صفات أفعال الله؟.

فهذه الأدلة تدل على مارجحه شيخ الاسلام ابن تيمية من أن الأشعري وإن كان في الإبانة قد قرب كثيرا من مذهب أهل السنة إلا أنه قد بقيت عليه بقايا من مذهب

ابن كلاب، والله أعلم.

انتهى من كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة.

*** ذكر أشهر زعماء الأشعرية الذين ينتسبون إلى أبى الحسن الأشعرى:**

لقد انتسب إلى الأشعرى جماعة من المشاهير كان لهم الباع الطويل فى تحرر المذهب الذى ينتسبون إليه. إلا أنهم لم يكونوا على طريقة أبى الحسن الأشعرى والمتقدمين من أصحابه فى إثبات الصفات.

ومن كبار أولئك الرجال:

١. أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣هـ.

٢. البيضاوى المتوفى سنة ٧٠١هـ.

٣. الشريف الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ.

٤. وكذا الإمام الجوينى (الأب)، وهو أبو محمد عبد الله بن يوسف الجوينى والد إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٣٨هـ.

٥. وكذا ابنه إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف المتوفى سنة ٤٧هـ والجوينى نسبة إلى بلدة فى فارس تسمى "جوين" وقد سمى إمام الحرمين، لأنه مكث بمكة أربع سنوات ثم عرج على المدينة المنورة وكان يدرس فيهما ويناظر.

٦. ومن أولئك أيضا:الغزالى أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى الملقب حجة الإسلام ،توفى سنة ٥٠٥ هـ و هو ينسب إلى طوس.

٧. ومنهم: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني ولد سنة٤٦٧ هـ وتوفي سنة٥٤٨ هـ.

٨. ومنهم: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني، الرازي المولد،

الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي.

وأما قدماء الأشاعرة الذين كانوا علي مذهب أبي الحسن الأشعري في إثبات صفات الله تعالي فمنهم: الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب، والطبري: أبو الحسن الطبري، والباهلي: أبو عبد الله بن مجاهد، وهؤلاء مشوا علي الطريقة السلفية في باب الصفات[1]، ولكن من جاء بعدهم ممن ينتسب إلى الأشعري تركوا طريقتهم وأولوا الصفات تأويلات باطلة، ومنهم من رجع أخيرًا إلى مذهب السلف وذموا ما كانوا عليه من الانحراف وهم بعض من قدمنا أسماءهم فيما يذكر عنهم عند وفاتهم.

* * *

---

(١) انظر الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل ص ٢٥٧ والمصادر السلفية التي أسند اليها.

الفهرس

* * *